APROXIMACIÓN AL JESÚS HISTÓRICO

ANTONIO PIÑERO



Editorial Trotta

Aproximación al Jesús histórico

Aproximación al Jesús histórico

Antonio Piñero

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

A mis amigos del «Seminario sobre Jesús» de Nigrán (Pontevedra)

© Editorial Trotta, S.A., 2018
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 6 1
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Antonio Pinero, 2018

ISBN: 978-84-9879-761-9
Depósito Legal: M-291 80-201 8

Impresión
Grupo Gráfico Gómez Aparicio

CONTENIDO

ABREVIATURAS

LIBROS BÍBLICOS

Biblia hebrea y Setenta (Antiguo Testamento)

1 Cro 2 Cro	Crónicas	Jdt	Judit
1 Mac 2 Mac	Macabeos	J1	Joel
1 Re 2 Re 4 Re	Reyes	Jon	Jonás
1 Sam 2 Sam	Samuel	Jos	Josué
Ct	Cantar de los Cantares	Jr	Jeremías
Dn	Daniel	Lv	Levítico
Dt	Dt	Mi	Miqueas
Ecles	Eclesiastés	MI	Malaquías
Eclo	Eclesiástico	Nah	Nahún
Est	Ester	Ne	Nehemías
Ex	Exodo	Nm	Números
Ez	Ezequiel	Os	Oseas
Gn	Génesis	Pr	Proverbios
Ha	Habacuc	Sal	Salmos
Is	Isaías	Sb	Sabiduría
Jb	Job	Za	Zacarías
Je	Jueces		

Nuevo Testamento

1 Cor 2 Cor	Carta a los corintios	1 Tim 2 Tim	Cartas a Timoteo
1 Jn 2 Jn 3 Jn	Cartas de Juan	Ap	Apocalipsis
1 Pe 2 Pe	Cartas de Pedro	Col	Carta a los colosenses
1 Tes 2 Tes	Carta a los tesalonicenses	Ef	Carta a los efesios

Flm	Carta a Filemón	Jn	Juan
Flp	Carta a los filipenses	Le	Lucas
Gal	Carta a los gálatas	Me	Marcos
Hb	Carta a los hebreos	Mt	Mateo
Hch	Hechos de los Apóstoles	Rm	Romanos
Jac	Carta de Santiago	Tt	Carta a Tito
Jds	Carta de Judas		

OTRAS ABREVIATURAS

s./ss. siguiente/s versículo/s era común (= d.C.) antes de
v./vv. e.c. la era común (= a.C.) circa, aproximadamente
a.e.c.
ca.

m (seguido por el título de un tratado): Misná
j (seguido por el título de un tratado): Talmud de Jerusalén
b (seguido por el título de un tratado): Talmud de Babilonia

PRÓLOGO

Desde febrero de 2007 hasta fecha muy reciente, he publicado diariamente en los medios, primero en el portal Religión Digital («El blog de Antonio Piñero»), luego en *Tendencias 21* («Cristianismo e Historia») y en diversas plataformas de Facebook más de diez mil folios sobre toda clase de materias en torno a Jesús de Nazaret y el cristianismo primitivo. Dos índices electrónicos, obra de José García Guillén (http://mynorte.com/ cristoria; http://mynorte.com/cristoria/pyr.html) y otro en forma de listado en texto Word (publicado en los dos blogs y en Facebook) recogen lo publicado y dan cuenta del título, día y medio electrónico en el que los diversos temas vieron la luz.

Gracias a los esfuerzos de la doctora Carmen Padilla, de la Universidad de Córdoba, autora del último índice mencionado, ve la luz este libro que contiene un material seleccionado, ampliado y remozado por ella como materia prima para la publicación. Así pues, la obra presente es una reorganización y puesta al día de temas aparecidos parcialmente en Internet, cuyo rastreo puede ser difícil, o molesto, ya que vieron la luz a lo largo de esos casi once años en fechas diferentes y con diversos títulos. Es de justicia, pues, que esta obra rinda homenaje a la persona que puso su empeño y esfuerzo en que no se diluyeran y acabaran perdiéndose finalmente en el marasmo de la red. Sin ella no hubiera sido posible esta publicación.

A la vez, el libro nace como la respuesta a múltiples preguntas que surgen espontáneamente en el interesado por Jesús: ¿Es verdad lo que muchos dicen de que Jesús nunca existió? ¿Cómo sabemos qué fue lo que dijo o hizo verdaderamente? ¿Por qué usted y los estudiosos en general parecen rechazar arbitrariamente unos pasajes de los evangelios como «falsos» y aceptan otros como «verdaderos»? ¿Cómo puedo juzgar su modo de

criticar los evangelios? ¿Qué sistemas o métodos tenemos para averiguar qué es histórico y qué no en lo que se cuenta de Jesús? ¿Cómo lograr obtener algo que se acerque a la verdad de tanto como se ha escrito sobre él? ¿Cómo trabajan ustedes, filólogos e historiadores, para analizar los textos del cristianismo primitivo? ¿Qué valor tiene en general lo que se nos ha transmitido en tiempos tan remotos?

Todas estas son preguntas reales, no inventadas, y me las han formulado a mí directa y personalmente en el turno de preguntas tras diversas intervenciones a lo largo de mi vida... y a menudo con un tono desafiante dando por supuesto que a veces he obrado arbitrariamente manipulando diversos pasajes de los evangelios. Me he decidido, pues, a responder por escrito a tantas cuestiones: el Jesús histórico, su existencia, las dificultades que las fuentes documentales presentan a la hora de su análisis y valoración, la metodología de la investigación y sus principios, la aplicación de estos como métodos concretos. Espero que se perciba cómo utilizando científicamente tales métodos es posible aproximarse históricamente a esa figura tan trascendental en la historia al menos de Occidente, Jesús de Nazaret.

Igualmente espero que este libro pueda servir de ayuda e introducción al estudio de los evangelios, de modo que sea factible tener una noción suficientemente clara de lo que puede ser o no ser histórico y por qué razón. Y me encantaría que, gracias a su lectura, nadie pudiese decir que la investigación histórica obra dejándose llevar por la intuición, por «reglas» variables, por deseos arbitrarios, a veces por modas u ocultos intereses que intentan ofrecer como verdadero lo que no tiene visos de serlo. Mi interés es que este libro sea una presentación sencilla, en lo posible, ordenada y (casi) completa de los métodos utilizados por la ciencia histórica para aproximarse a las primeras fuentes sobre Jesús. A su vez, este libro, junto con *El Jesús que yo conozco* (http://adaliz-ediciones.com/ home/36-el-jesus-que-yo-conozco.html), ha de servir de buena introducción propedéutica a la edición histórico-crítica del Nuevo Testamento —nueva traducción, muy fiel al texto griego, introducciones y notas históricas a cada obra de este corpus— que tengo el proyecto de publicar lo antes posible.

1

SOBRE LA EXISTENCIA HISTÓRICA DE JESÚS

Es evidente que una aproximación al Jesús histórico ha de comenzar por la cuestión de su existencia. Si hay una pregunta que se me haya repetido una y otra vez con ocasión de diversas intervenciones en público es esta... Incluso alguno me ha llegado a decir, en el turno de preguntas de una conferencia, que «es bien sabido que la ciencia sostiene que este personaje no existió nunca»... Esta última afirmación es rotundamente falsa: la ciencia histórica no sostiene tal cosa en su inmensa mayoría. De cualquier modo, ¿existen argumentos contundentes para demostrar científicamente la existencia de Jesús? Sí los hay. En un programa de televisión en el Canal 4, *Cuarto Milenio,* a propósito del Evangelio de Judas, descubierto a finales del 2006, el presentador Iker Jiménez me formuló una vez más esta pregunta. Yo respondí: «Hay pocos argumentos, ciertamente». Al momento las líneas de teléfono del programa comenzaron a echar humo con gente que protestaba a propósito de mi afirmación «pocos». Son pocos, pero los hay. Lo que quiero plantear aquí es que existen poderosos argumentos, sobre todo de los llamados de «crítica interna», para demostrar la existencia histórica de Jesús, que están delante de nuestros ojos pero que casi nadie ve.

I. EL JESÚS DE LA HISTORIA A DEBATE. LA POSTURA DE LOS MITISTAS[1]

Presento, en primer lugar, un breve resumen de las ideas de los principales negacionistas de la existencia del Jesús histórico. La primera obra se

1. Los que defienden que Jesús no existió nunca, sino que es la personificación literaria de un mito.

ria de esta corriente a partir del siglo XIX fue la de Peter Christian Jensen, quien en 1909 publicó en dos volúmenes, *Moisés, Jesús y Pablo: tres variantes de Gilgamesh el hombre-dios babilónico,* de gran impacto. Jensen supuso que la figura de Jesús de los evangelios es la trasposición consciente del mito de Gilgamesh, cuya historia, un mito sumerio, fue recogida y traducida al acadio por orden del rey Asurbanipal (667-627 a.e.c.) el último gran monarca asirio. El relato es el siguiente en líneas generales[2]: Gilgamesh de Uruk, era el mayor rey de la Tierra, un héroe por cuyas venas corría sangre de los dioses a pesar de ser humano. Su vida estuvo llena de peripecias en las que abundan las aventuras sexuales, batallas contra monstruos, *y* el encuentro vital con un enemigo humano al que torna en amigo y por el que está dispuesto a hacer todo lo necesario para volverlo a la vida cuando muere. La vida toda de Gilgamesh giraba en torno a dos deseos: conseguir la gloria plena de los héroes y buscar la inmortalidad. Gilgamesh no tuvo problemas para obtener el primer deseo, pero sí el segundo. Para conseguir la inmortalidad, emprendió un largo viaje con la intención de visitar a Utnapishtim y a su esposa, los únicos seres humanos inmortales, puesto que habían sobrevivido a un diluvio universal ocasionado por los dioses. A lo largo del camino, Gilgamesh pasó las dos montañas desde donde el sol se levanta, custodiadas por dos seres-escorpión, quienes le permitieron seguir. Viajó a través de la oscuridad, por donde el sol transita cada noche, y finalmente encontró al sabio Utnapishtim y su mujer. Siguiendo instrucciones del primero, halló una planta que devolvía la juventud a quien la tomara; pero una serpiente se la robó astutamente y Gilgamesh volvió a Uruk como un simple ser humano, convencido de que la inmortalidad es patrimonio exclusivo de los dioses. Para crear la figura de Jesús, un autor desconocido y lleno de fantasía, de lengua griega, tomó de la leyenda de Gilgamesh todo lo que le pareció interesante, en especial lo relacionado con los mitos solares y construyó así la figura de un Jesús que en realidad consistió en la plasmación literaria, humana, del Sol, rodeado por los doce signos del Zodíaco. Toda la historia así compuesta devino un texto evangélico, donde el estudioso percibe que todo encaja dentro de esta presentación de un Jesús que no es más que un mito solar.

Otros mitistas han defendido que Cristo no es sino la concreción literaria del anhelo colectivo de liberación de la primera comunidad cristiana, es decir, la personificación de un movimiento social. Charles

2. Tomo como base las ideas del libro conjunto, editado por mí con el título *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate,* Raíces, Madrid, 2008, 350 pp.

Guignebert[3] señala que tal movimiento tenía en realidad su raíz y fundamento en la estructura del Imperio romano, el cual había creado una enorme masa de proletarios miserables pero deseosos de recuperar su dignidad. Sin embargo, la idea en sí de un Jesús libertador de proletarios es judía, no romana, porque es en el judaismo de época imperial donde se formó con más entidad y fuerza la imagen de un mesías redentor de oprimidos. Ahora bien, una vez desnacionalizado y universalizado, el mito del Mesías podía ser explotado fácilmente por los desheredados de la sociedad, quienes, por otra parte, no podían manifestarse a las claras, ya que la labor de la policía del Imperio lo habría impedido. Los cuatro evangelios no son más que una construcción de este tipo, mítico-literaria, promovida por las circunstancias sociales. Solo difieren entre sí porque había diversas corrientes que se combinaban, o se contradecían, dentro del gran tumulto original de los desheredados en el que se originaban las ideas libertarias. Si unimos las cuatro obras, observaremos en ellas fácilmente las líneas o fuerzas que llevaron a la constitución de la Iglesia cristiana como asociación de oprimidos. La divergencia entre ellas radica en que cada una de las cuatro observa desde un punto de vista diverso el mismo movimiento creador y lo plasma por escrito. A pesar de su engañosa apariencia judía, en realidad fueron los evangelios un producto romano. Los cristianos del siglo i expresaron su ideal en una imagen de Cristo que les representaba como desheredados. Y, una vez aceptada esta imagen como si fuera una realidad, les sirvió de guía y de principio de vida.

Para John M. Robertson[4], Jesús es un mito judío construido en torno a Josué, el sucesor de Moisés en el proceso de asentamiento del pueblo elegido en la tierra de promisión. Josué formaría parte de la galería de seres sobrenaturales, héroes o dioses, de carácter solar que la gente sencilla adoraba. Esto no puede dudarse, ya que todos los mitos responden a constelaciones y los dioses solares son la misma divinidad representada en cada cultura mediante un mito propio. Josué había hecho entrar a los judíos en la tierra prometida, mientras que Jesús, su sucesor, prometía a sus adeptos entrar en el reino de Dios. Ahora bien, este reino no es otra cosa que una concreción de la carrera victoriosa del dios Sol. Que Jesús es una divinidad solar se deriva de la observación de que en el relato de su vida hay suficientes elementos tomados del entorno mítico pagano

3. Este historiador resume útilmente las nociones básicas de los más antiguos mi- tistas en su obra *Jésus* de 1933, reeditada en París en 1966 por la editorial Albin Michel, pp. 64 ss.

4. A partir de aquí tomo material de la obra colectiva editada por mí *¡Existió Jesús realmente?,* cit. El autor del capítulo sobre Robertson es Jaime Alvar, pp. 74-100.

que vinculan al personaje con el ciclo vegetal y el circuito solar. Tampoco puede dudarse de que sea así, pues la escuela comparatista de la historia de las religiones confirma que el mito solar se sitúa en el epicentro de todos los fenómenos religiosos.

A partir de la noción de que Jesús es un personaje de ficción sobre la base de Josué, Robertson reconstruye su historia literaria indagando en las coordenadas espacio-temporales tomadas de otros ciclos míticos, incluidos los antecedentes judíos a los que necesariamente ha de parecerse. Se construyó así —argumenta— un entramado mítico derivado del contexto disponible, concretamente una reinterpretación en una dinámica más bien evemerista. Evémero de Mesenia —viajero, historiador y filósofo griego que tuvo su *floruit* hacia el 316 a.e.c.—, sostenía que los dioses fueron «inventados» por los humanos a partir de reyes o nobles que existieron realmente, pero que fueron heroicizados tras su muerte o divinizados, atribuyéndoseles legendariamente poderes sobrenaturales.

Los cristianos en concreto eran una secta judía —sucesora de los antiguos *ebionim,* o «pobres»— que celebraba una suerte de comida religiosa en honor de Josué-Jesús, en la que se evocaba una antigua historia de un hombre-dios sacrificado por su padre para la salvación de la humanidad. Esa comida en común en recuerdo de la divinidad ofrendada en sacrificio tenía lugar para hacer posible que los fieles se unieran a ella espiritualmente. Ahora bien, la ciencia histórica revela que este culto no es más que una imitación de otros parecidos. En realidad los cristianos estaban trasladando mitos solares judíos al ámbito griego, identificando a Josué-Jesús con Adonis, Osiris, Dioniso, Mitra, Asclepio, Krisna y otras divinidades propias del ciclo agrícola relacionado con la evolución del sol. Entre esas divinidades, pues, quedaba incluido Josué-Cristo. Los evangelios son escritos de propaganda destinados a organizar y a autentificar, haciéndola meramente verosímil, la leyenda de ese culto sagrado presentándolo en ropaje griego para que pudiera extenderse por el terreno del Imperio.

La identificación solar de Jesús es muy clara, según Robertson. Por ejemplo, el entierro de Cristo en una oquedad es prueba de que Jesús es el propio Mitra, divinidad solar, nacida de la roca. En este mismo sentido, el nacimiento de Jesús en el solsticio de invierno hay que verlo como un síntoma inequívoco de su carácter solar. Insistiendo en la misma idea, Robertson argumenta que el número doce de los discípulos está en consonancia con los doce signos del Zodíaco. Su explicación sobre la representación cristiana del cordero y el pez, como símbolos de Jesús, sostiene que son también signos zodiacales propios de la divinidad solar. El «sermón de la montaña» es asimismo síntoma del carácter solar de Jesús, pues pre

dica «sobre el pilar del mundo», del mismo modo que Moisés, otro dios solar, dio las leyes desde la montaña. Jesús como Osiris, deidad asimismo solar, tiene como función enjuiciar a los difuntos; el tránsito de Osiris a Jesús era fácil, atribuyéndole poderes de juez de ultratumba, porque en la propia tradición judía ya se había establecido la función judicial del Mesías. La entrada en Jerusalén a lomos de un borriquillo encuentra, en opinión de Robertson, su antecedente en la historia de Dioniso porque esta divinidad también cabalgaba sobre un asno en uno de los signos griegos de Cáncer (el punto de inflexión en la carrera del sol).

El origen de los evangelios se halla en la mencionada comunidad de seguidores de Josué/Jesús. Los escritos evangélicos conformaron el drama litúrgico anual en el que el dios Jesús era traicionado, arrestado, condenado, crucificado, muerto, enterrado y resucitado de nuevo. La ruptura con el judaismo y también con el paganismo en el que se habían inspirado estos protocristianos les obligó a redactar la biografía de su fundador, que no podía ser otra cosa que la transcripción amplia del drama ritual que sobre su dios celebraban cada año. Entonces, al quedar redactado el relato biográfico del dios, aquellas dramatizaciones, iniciadas seguramente en Egipto, irían cesando paulatinamente hasta sus últimas representaciones en los templos de Damasco y Jericó o en la ciudad griega de Gadara. De este modo, los evangelios serían la exposición escrita de un antiguo ritual en el que se fingía la muerte del dios solar Josué —Jesús celebrado anualmente en secreto por ciertos judíos de Jerusalén—.

Según Jaime Alvar, en el libro arriba citado, el principal problema de Robertson es que acumuló una cantidad enorme de documentación, que pretendió hacer útil para su propósito, sin jerarquizar el valor de cada elemento traído a colación y sin establecer una crítica documental con sólidos argumentos filológicos. Toda la crítica textual y la erudición desarrolladas por la ciencia alemana, inglesa y francesa sobre la literatura neotestamentaria le era sencillamente ajena, de manera que otorgó la misma categoría y posición jerárquica a la totalidad de los textos. Eso confiere a su análisis el aspecto de una construcción apriorística en la que carece de importancia el documento sobre el que se van a aplicar los prejuicios. Pongamos un ejemplo que vale por muchos. Robertson consideró que el nacimiento de Jesús en el solsticio de invierno es un síntoma inequívoco de su carácter solar. Sin embargo, es sobradamente sabido que la celebración del nacimiento el 25 de diciembre se establece en Roma en el año 354, precisamente para contrarrestar la popularidad de las fiestas paganas del nacimiento del Sol. En consecuencia, si Jesús hubiera sido una elaboración ficticia de una agrupación judaica del siglo i, no podría haber estado entre sus consideraciones el carácter solar

de Jesús, pues no podrían imaginar que su nacimiento iba a ser establecido el 25 de diciembre trescientos años más tarde.

Un contemporáneo de J. M. Robertson fue W. B. Smith, que muestra ideas muy parecidas respecto a la existencia de un «Jesús precristiano» en una obra titulada precisamente *El Jesús precristiano, más dos estudios sobre la historia del surgimiento del cristianismo primitivo* (1906). Un siglo antes del nacimiento de Jesús, existía ya la secta judía de los nazarenos, que por el influjo religioso sincretista del helenismo rendía culto a un liberador divino, a un salvador que era como la proyección de Yahvé sobre la tierra, al que llamaban Jesús, puesto que su nombre significa «Yahvé es el que salva». Esa secta extendió su culto gracias a misioneros y predicadores, de entre los cuales Pablo fue el más preclaro. Los evangelistas posteriores fueron quienes expandieron este culto a Jesús / Yahvé salvador, por medio de la adaptación literaria, pseudohistórica, simbólica y mítica del carácter salvífico de Yahvé a la vida de Jesús, gracias al invento literario de dichos y hechos recogidos por referencia a su persona.

En los inicios del siglo xx destácala obra de Arthur Drews (1865-1935). Ha sido tal su influencia que merece que nos detengamos un tanto en sus ideas, que en parte son una repetición de nociones anteriores. En el libro citado, *¿Existió Jesús realmente...?* (nota 4, p. 56), el profesor Lautaro Roig Lanzillota resume las tesis de Drews sobre la inexistencia de Jesús en cinco puntos, utilizando palabras del autor mismo:

1. Antes del desarrollo del Jesús de los evangelios, existía un dios llamado Jesús —cuyo origen debe buscarse, probablemente, en el Josué veterotestamentario—, que recibía culto en diversas sectas en el judaismo y en el que se combinaban ideas apocalípticas judías con la noción pagana de un redentor divino que moría y resucitaba.

2. Pablo, que nada conoce de un Jesús histórico, pone en el centro de su visión religiosa a esta divinidad judeo-pagana y la convierte en Hijo encarnado de Dios.

3. La figura del Jesús de los evangelios no procede, pues, de una figura histórica, sino que a su formación contribuyó el precedente de la vida de los profetas israelitas, el tipo de mesías de la Biblia hebrea como Moisés, Elias, Elíseo, etc., así como la creencia pagana en una divinidad redentora.

4. Todos los elementos relevantes desde un punto de vista religioso en la fe cristiana, tales como el bautismo, la última cena, la crucifixión y la resurrección, proceden, en última instancia, del simbolismo cultual de dicha divinidad precristiana de origen judeo-pagano.

5. Las pruebas acerca de la existencia del Jesús histórico son tan tenues e insignificantes que la fe en él no puede ser considerada condición indispensable para una redención religiosa.

Como puede deducirse, los argumentos del ataque a la existencia de Jesús por parte de A. Drews en su obra principal, *El mito de Cristo*[5], se dividen en dos partes: *á)* La existencia de un «Jesús» precristiano; *b)* La inexistencia de un Jesús cristiano.

Arthur Drews organiza en otros siete puntos los primeros orígenes del cristianismo, desde la idea del Mesías hasta aspectos concretos del Jesús del Nuevo Testamento *(a).*

1. La creencia en el Mesías existía ya en la Persia precristiana. Consecuentemente, la idea de un mesías no es judía original, sino persa.

2. La noción de un mediador entre Dios y los seres humanos —la Sabiduría o el Mesías— tampoco es judía, sino que depende de la reflexión filosófica griega en torno a la trascendencia divina. Por efecto de ideas griegas similares, en especial del platonismo, la concepción judía de Dios se trascendentaliza desde la época helenística. El progresivo desarrollo de mediadores como la «Sabiduría» o el Logos, nociones que se aplican luego arbitrariamente al concepto del Mesías y desde ahí a Jesús, se explica como fruto de este influjo.

3. A medida que Yahvé se aleja más del mundo bajo el influjo de la afirmación de su trascendencia, grupos sectarios en el judaismo comienzan a sentir cierta insatisfacción y buscan en un dios más cercano los medios para la ansiada liberación de las oscuras fuerzas de este mundo. Uno de ellos será Josué (antigua divinidad solar, efraimita, de la fertilidad, un dios que procedía de la etapa politeísta judía). Ahora bien, Josué y Jesús son el mismo nombre, dos transcripciones distintas en griego de un mismo antropónimo, Yehoshúa/Yoshúa. Este Josué/Jesús se convierte para dichas sectas en el Mesías, en el intermediario entre Dios y la humanidad y en el Salvador.

4. El mesías sufriente. La noción de un mesías que ofrece su vida por los pecados de los hombres tiene su origen en la antigua y muy extendida creencia en una divinidad que muere y renace. Esta idea es griega y propia de los cultos de misterio: los paralelos son abundantes tanto en Babilonia como en Oriente Próximo: Tammuz, Mitra, Atis, Melkart, Dioniso e incluso el Zeus cretense. Todas estas divinidades son precedentes claros de la idea del mesías sufriente cristiano, que es una mera copia.

5. El nacimiento prodigioso del Mesías tiene también numerosos paralelos en otras religiones y, naturalmente todos son mitos o leyendas, aceptadas por los evangelistas.

5. Original alemán, con el título *Die Christusmythe,* Jena, 1909; segunda edición corregida y aumentada, Jena, 1910; nueva edición corregida, revisada y aumentada, 1924; trad. inglesa: *The Christ Myth,* C. Delisle Burns, Amherst/Nueva York, 1998.

6. El sacrificio/muerte del Mesías. El rito de la última cena en recuerdo de la muerte del Mesías procede de antiguos cultos al fuego. Este, sobre el altar, se concibe al mismo tiempo como ofrenda y como el propio Dios.

7. «El simbolismo del Mesías: el cordero y la cruz». Estos símbolos neotestamentarios tienen grandes concomitancias con el mandeísmo y la religión de Mitra. Pero tal simbolismo tiene un origen más antiguo, pues los animales representados en las catacumbas, como el caballo, la liebre, el pavo o el pez eran ya importantes en la religión védica. Es aquí donde debe buscarse el origen del simbolismo del cordero del Nuevo Testamento.

En la segunda parte (b), Drews estudia en primer lugar el Jesús paulino y, en segundo, el Jesús de los evangelios.

En la primera sección, el principal objetivo de Drews es argumentar que Pablo nada sabe de un Jesús histórico, de lo que debe deducirse que Jesús es inexistente. Esto mismo se prueba por la debilidad de los argumentos que se apoyan en los testimonios de Josefo, Plinio, Suetonio, Tácito y el Talmud.

En la segunda sección intenta demostrar Drews que tampoco los evangelios reflejan otra cosa que el mito del dios-hombre. El Evangelio de Marcos, que es la base de los restantes evangelios, no tiene valor histórico alguno. Esta obra es un texto de mero carácter apologético en el que su autor intenta convencer a los gentiles de que Jesús era el Hijo de Dios, lo cual es puramente mítico. En realidad el Evangelio de Marcos no es otra cosa que una reelaboración del viaje astral mítico del dios Sol en clave vetero-/neotestamentaria.

Otros autores importantes hasta hoy día, como P. L. Couchoud, P. Alfaric, G. A. Wells, junto con la obra reciente de Richard Carrier, *Sobre la historiciad de Jesús. Por qué podríamos tener razones para dudar de ella*[6], comparten ideas comunes que pueden resumirse en las siguientes tesis una y otra vez repetidas:

- Jesús es un personaje de mera ficción. Su historia se construye sobre la base de coordenadas tomadas de otros ciclos míticos, por lo que se parece a otras figuras legendarias bien conocidas por la historia de las religiones.
- Los evangelios canónicos tienen gran cantidad de contradicciones e inconsistencias que invalidan totalmente su valor histórico. Los

6. Para los primeros puede hallarse suficiente información en *¡Existió Jesús realmente?* La obra de Richard Carrier, *On The Historicity Of Jesús. Why We Might Have Reason For Doubt,* ha sido editada por Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2014, con abundantísima bibliografía moderna; están ausentes obras en español y muy pocas en otras lenguas que no sea el inglés.

evangelios no reflejan tampoco una figura real, sino una imagen mítica, puramente literaria, formada posiblemente *a)* en el marco de una secta judía; *b)* o bien escrita a propósito por una persona o un grupo con la intención de propagar la devoción en un mito por conveniencias políticas, sociales o religiosas; *c)* o bien como reflejo de una experiencia mística personal (de Pedro o Pablo) o colectiva, que sirve de sostén a una historia divina sobrenaturalmente revelada; *d)* o bien como la obra resultante del trabajo complejo y prolongado realizado en el seno de una humilde colectividad de judíos, cuyo ideal religioso se oponía en puntos esenciales al ideario de la masa general de sus connacionales.

• Las epístolas de Pablo ignoran prácticamente a Jesús de Nazaret. Jesús es solo en realidad una nueva forma espiritual de comprender a un mediador entre el antiguo Dios de Israel, Yahvé, y el ser humano, entendido a la luz de las creencias mesiánicas judías y de las religiones de misterios. Jesús es una formación espiritual de Pablo.

• La literatura extracristiana respecto a la existencia histórica de Jesús tampoco tiene valor ninguno. O bien son discutibles (Flavio Josefo, Tácito), o bien son tardías y reflejan tan solo la existencia del cristianismo, no la de su presunto fundador (Plinio el Joven, Suetonio, Luciano de Samosata; Talmudes).

La obra más reciente que conozco sobre la no existencia de Jesús es la de Richard Carrier, que tiene como novedad principal no los argumentos en contra de la inexistencia de Jesús, más o menos conocidos o reminiscencias de otros anteriores, sino en un cálculo estadístico de probabilidades. Carrier argumenta como de pasada que Jesús es un personaje basado en revelaciones personales de Pablo y otros; que su figura está modelada a base de una interpretación de oscuros pasajes de textos antiguos a los que se les otorga el valor de Escrituras divinamente inspiradas; que los evangelistas son los que modelan ficticiamente la figura de Jesús; que los evangelios debían ser entendidos alegóricamente, pero que las luchas de las primeras comunidades entre sí por el control y la supremacía hizo que se tomaran en serio esas ficciones literarias y se creyera en una figura histórica. Lo novedoso de la tesis de Carrier es que su prueba de que incluso la moderna argumentación en pro de la de la existencia histórica de Jesús se basa en métodos erróneos; o mejor, que el consenso actual sobre esa existencia no tiene en cuenta el cálculo de probabilidades del valor de tales argumentos. Ahora bien, Carrier defiende que si se aplica ese cálculo —y ha de hacerse obligatoriamente—, ello conduce a la postulación teórica de que Jesús nunca existió. En efecto, si se ponderan los argumentos en pro o en contra de la existencia histórica del personaje y se le otorga una cifra según su probabilidad de veracidad, se llega a la

conclusión estadística de que la *probabilidad de tal existencia* se sitúa en un rango que va desde 1/3 hasta 1/12000..., es decir, las probabilidades de que Jesús existiese son mínimas.

Antes de concluir esta sección dedicada a las dificultades planteadas por diversos estudiosos a la existencia histórica de Jesús, me voy a detener algo más en una obra en castellano por la repercusión que ha tenido en cierto ámbito de lectores, la de Michel Onfray. Su libro se titula *Tratado de ateología*[1]. El esqueleto argumental de la tesis de que Jesús es un mero mito literario sigue en Onfray las líneas siguientes, que también suenan a conocidas:

- La existencia de Jesús no puede verificarse históricamente porque no hay fuentes fiables.
- La creación de este mito se debe a las circunstancias sociales, políticas y religiosas del Israel del siglo I e.c. y su entorno.
- En la época y lugar en la que comienza a difundirse propagandísticamente la existencia de Jesús, mitad del siglo I, Palestina, existía entre los judíos piadosos, la inmensa mayoría del pueblo, un ambiente exaltadamente religioso que anhelaba la liberación nacional del país del yugo de los romanos. Esa ansia de libertad política y religiosa hizo que desde la muerte de Herodes el Grande (4 a.e.c.) hasta el estallido de la primera gran revolución contra el poder de Roma (66 e.c.) hubiera casi una decena de personajes de tintes más o menos mesiánicos.
- La historia de uno de ellos, llamado Teudas, que se creía Josué (una transcripción en griego del nombre hebreo de Jesús que significa «Dios salva»), pudo ser el origen remoto del personaje Jesús de Nazaret.
- El primero en propalar el sentimiento religioso en torno al recuerdo de este personaje, «rebautizado» como Jesús, fue Pablo de Tarso.
- La religión paulina, centrada en un Jesús mesías imaginario, construye el mito de este, propalado por sus cartas, la cuales muestran un trasfondo ideológico personal de «odio a sí mismo, al mundo, a las mujeres, a la libertad... y a la inteligencia».
- Propiamente, sin embargo, el constructor intelectual de Jesús de Nazaret fue el evangelista Marcos, el primero que creó conscientemen-

7. *Traité d'athéologie,* Grasset & Fasquelle, París, 2005. Traducida al español al año siguiente, vio en ese mismo año cuatro reimpresiones seguidas: *Tratado de ateología,* trad. de L. Freire, Anagrama, Barcelona, 2006. Para una crítica del trabajo de Francesco Carotta (los evangelios son una trasposición de una presunta biografía de Julio César quien se convierte en Jesucristo gracias a la tarea literaria de los evangelistas) y del escrito de Llogari Pujol, que defiende la tesis de que todo el Nuevo Testamento no es más que una astuta copia de textos egipcios antiguos (cuya lista presento) realizada por unos sacerdotes de Sáqqara (Egipto), véase *¿Existió Jesús realmente?,* pp. 345-347.

te una «biografía» fingida del personaje. Para ello, Marcos toma como modelos literarios noticias fantásticas que en su época circulaban sobre Pitágoras, Sócrates y otros.

- Una vez propaladas estas historias en torno a un personaje inexistente, una mera construcción intelectual, gracias al poder performativo del lenguaje[8], el Jesús simplemente inventado va tomando cuerpo real, ya que «el poder del lenguaje, al afirmar, crea lo que enuncia».
- A Marcos le sigue el resto de los autores del Nuevo Testamento.
- Una vez creada la obra de propaganda, la «construcción completa del mito se lleva a cabo durante varios siglos por medio de plumas diversas y múltiples» y puede ser asimilada a la construcción de leyendas en torno a Mitra, Hércules, Dióniso, etcétera.

II. ARGUMENTOS EN PRO DE LA EXISTENCIA HISTÓRICA DE JESÚS DENAZARET

Tras la aparición efervescente del libro de Arthur Drews sobre *El mito de Cristo* en 1910, el debate que supuso, las refutaciones que se ofrecieron una y otra vez, y el relativo silencio que se produjo cuando la cuestión pareció acallarse, hubo un tiempo en el que parecía —salvo en pequeños círculos de estudiosos— que la cuestión de la existencia histórica, o no, de Jesús se había agotado. Se pensó además que la respuesta positiva había llegado hasta el pueblo. Pero esta doble suposición ha resultado estar equivocada. Hoy sigue viva la sospecha de que Jesús nunca existió.

Sin embargo, esta sospecha tiene su punto de partida en un malentendido formidable, como veremos: la confusión entre la no existencia de un rabino galileo, Jesús de Nazaret, y la no existencia de Jesucristo. Nuestra respuesta a las ideas de los mitistas constará de dos partes. En primer lugar, formulo una serie de preguntas básicas que podría plantearse cualquier lector ante las tesis de los mitistas que implican un proceder especial tanto de Pablo como de los evangelistas. Las tomo en sustancia del libro sobre *Jesús* (1933) de Charles Guignebert, pp. 69-70, reeditado en 1966, porque él las formuló ya con toda agudeza. La segunda parte consta de diversos interrogantes que arrancan de la idea del malentendido arriba enunciado. ¿Cómo hay que plantear la existencia histórica de Jesús (no la de Jesucristo)?

Vayamos, pues, a las cuestiones generales y básicas. Una vez aclarado este malentendido (véase p. 26), puede uno preguntarse:

8. *Cómo construir cosas con palabras,* según reza el descriptivo título de la conocida obra de John L. Austin.

¿Es razonable pensar que gentes de Roma inventaron la humanidad de Jesús para oponerse, por ejemplo, a Pablo que piensa que el cristo celeste es de algún modo un ayudante de Dios y por tanto divino, lo que supondría un ataque a la divinidad y al poder del emperador?

¿Por qué Pablo y los primeros cristianos no consideraron directamente un dios a Jesús —que no lo hicieron de ningún modo— y por qué en vez de declararlo dios sin más se dedicaron a construir literariamente todo el Nuevo Testamento, más de quinientas páginas, fabricando una parodia de un ser humano con la cual recubren esa figura mítica divina? Si el Dios de Jesús es el Dios de Israel, tal como aparece en los evangelios, ¿para qué inventar una divinidad nueva, Jesús, a la que, por otra parte, ocultaban de todas la maneras posibles en los evangelios? Y si Jesús era como un aspecto de Yahvé totalmente inventado, ¿por qué no aparece más claro en los evangelios?

Los mitistas afirman que los cristianos hicieron del cristianismo una nueva religión de misterios, cuyo dios es Jesús, cuyo culto ofrecía la salvación; pero ¿cómo ese dios de un culto de misterios muere en pleno día, en un proceso público y a mano de los romanos?

Y si se trata de inventar el culto a un dios nuevo, ¿por qué construir los evangelios con tantas lagunas, incoherencias y contradicciones entre sí? ¿No podían haber construido un dios mejor elaborado? Si Jesús era una divinidad construida de nueva planta, ¿para qué darle hermanos y hermanas como dice Me 6,3 ? ¿Por qué pintan a su familia afirmando que Jesús está fuera de sí (Me 3,21). ¿Por qué presentar a un Jesús que se enfada y se encoleriza como cualquier ser humano y en algún caso, como en el Evangelio de Marcos (1,41.43), después de haber curado a un individuo? ¿Para qué presentar a ese Jesús en el Evangelio de Lucas afligido por su muerte (sudor de sangre en Getsemaní: Le 22,44) o en el Evangelio de Juan 11,35 como un ser humano que llora porque se ha muerto su amigo Lázaro? ¿Por qué si es una divinidad que viene a traer la salvación se le hace decir que desconoce el día y la hora en la cual va a realizarse esa salvación (Me 13,32)? ¿Por qué este mismo Marcos lo dibuja en el momento de su muerte como un hombre desesperado que se lamenta «Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado», justo en ese momento en el que se está cumpliendo el maravilloso instante de su sacrificio voluntario (Evangelio de Juan) en la cruz que es la redención del mundo (Me 15,34?)?

¿Por qué dibujan a un Jesús que tiene una ética que lleva al desprecio del trabajo, del dinero y de la familia, ética con la que una sociedad no puede subsistir? ¿Por qué no elaboraron una historia basada en hechos muy antiguos, puesto que las gentes de la época pensaban que una religión

era tanto más verdadera cuanto más antigua y probada por los siglos? ¿Por qué inventan, pues, un héroe de su tiempo, un Jesús fracasado en todo, sobre todo al final de su vida, y no un héroe del pasado remoto? Si los evangelistas hubiesen inventado totalmente la biografía de Jesús, lo habrían compuesto de mejor manera y no de un modo tan deficiente y tan lleno de problemas. ¿No habría que pensar más bien que la explicación más razonable es que los evangelistas tienen ante sus ojos a un hombre extraordinario, sí, pero hombre al fin y al cabo, e inventan una serie de historias legendarias en torno a él llenas de contradicciones y de fallos? Ante este hecho, es más lógico suponer que debajo de los evangelios hay una figura real, cuyos rasgos humanos se tratan de ensalzar y divinizar, pero que cada grupo, o cada evangelista, lo hace como puede y siguiendo sus propias normas, que no son las de los demás, con lo que el resultado final —la construcción de los evangelios— es más bien deficiente y llena de fallos o errores.

En resumen, si Jesús fuera un puro invento literario de los primeros escritores cristianos, siguiendo el modelo de una divinidad de salvación de la época, como supone la tesis de que Jesús «no existió realmente», no habría habido problema alguno: tendríamos una narración sin sobresaltos ni problemas teológicos, los evangelios habrían sido muy diferentes.

III. CÓMO HAY QUE PLANTEAR LA CUESTIÓN DE LA EXISTENCIA REAL DE JESÚS DE NAZARET, HOY

La respuesta a las tesis mitistas debe consistir en:

1. Aclarar el malentendido básico subyacente.

2. Efectuar un nuevo examen, a la luz de las dificultades manifestadas por los mitistas, de si los testimonios de historiadores importantes del mundo antiguo, externos por completo al cristianismo y relativamente cercanos a los hechos, tienen a pesar de todo algún valor. Así, los textos del estoico sirio Mara bar Sarapión, del historiador judío Flavio Josefo en su obra *Antigüedades de los judíos* XVIII63-64 y XX 200 (compuesta hacia el año 93 e.c.), y el del historiador romano Tácito, en su obra *Anales* XV 44,3 (compuesta hacia el 116-117).

3. Analizar los documentos cristianos que dan fe de la existencia histórica del personaje Jesús. Hay que preguntarse si puede uno fiarse de los testimonios directamente cristianos, y en concreto de los más cercanos cronológicamente a la existencia presunta del personaje, recogidos en el Nuevo Testamento. Los científicos, tanto filólogos como historiadores del mundo antiguo, afirman con razón que este Corpus está lleno de testimonios partidistas y propagandísticos a favor del personaje Jesús. Si están

imbuidos de la fe en él, su credibilidad sería en principio más que dudosa. Por eso debe plantearse en qué grado este partido previo puede llegar a distorsionar la posible figura histórica de Jesús de modo que sea irreconocible, o que pueda llegar a afirmarse que nunca existió. Este análisis lleva a ponderar los argumentos a favor de la existencia histórica de Jesús a partir de la crítica literaria e histórica interna de los evangelios tal como están y han llegado a nosotros. Por ejemplo: ¿existe en esas cuatro obras alguna unidad clara a la hora de presentar a Jesús como personaje histórico? ¿No se percibe en ellos la existencia de un Jesús doble, una suerte de personalidad doble que es claramente divisible? A saber, *a)* el Cristo de procedencia y de destino final divinos que se encarna, muere y resucita por la salvación del género humano, es decir, el Cristo paulino, el Cristo de la fe; y *b)* El Jesús judío que subyace en el fondo de esa figura, un Jesús meramente humano, perfectamente situable dentro del contexto escatológico-mesiánico judío. Una investigación a fondo puede indicar si los dos modelos presentan una radical contraposición e incompatibilidad ideológica.

4. Analizar la perspectiva de autores modernos que admiten la existencia histórica del personaje Jesús, pero que a la hora de presentarlo a los lectores distorsionan deliberadamente su figura, por si de ello pueden extraerse nuevos argumentos positivos. La contemplación de la bibliografía actual sobre Jesús indica que la pertenencia a una confesión religiosa determinada puede proporcionar una imagen no histórica de Jesús.

IV. LA EXISTENCIA HISTÓRICA DE JESÚS DE NAZARET, HOY

1. *El malentendido básico*

Es necesario aclarar y matizar algo importante respecto al malentendido básico arriba aludido. Una cosa es preguntar históricamente por Yeshúa ben Yosef, es decir, por Jesús de Nazaret, y otra muy diferente preguntar por Jesús-Cristo, es decir, Jesucristo. La lectura calmosa, reiterada y atenta de los evangelios permite al lector descubrir que en ellos existe *á)* Un referente existencialmente real y razonablemente datable en el siglo I en Israel, es decir, un personaje como Jesús de Nazaret, quien al menos al final de su vida asumió la pretensión de ser el mesías de las promesas.

Otro referente sobrenatural, es decir, un ente mental conocido como el Cristo eclesiástico, una especie de avatar de un dios cósmico que se encarna y baja a la tierra para expiar mediante su pasión, muerte y resurrección los pecados de la humanidad pasada y presente.

Cuando se pregunta sobre el primero, se está pensando en un humilde menestral, un carpintero o maestro albañil, aficionado al estudio de las Escrituras, que gracias a su ingenio y dotes llega a ser —a la luz de las gentes de su alrededor— un verdadero experto en su interpretación, un hombre muy dotado como orador, un sanador y un exorcista, pero que fracasa en su propósito de convencer a las gentes de que el reino de Dios va a venir de inmediato y han de arrepentirse sinceramente para poder ser admitido en él.

Y cuando se pregunta o habla del segundo, el Cristo (celestial), se está pensando en un hijo real físico, óntico de Dios, que existe desde toda la eternidad, que desciende a la tierra por designio de su Padre, para encarnarse en Jesús de Nazaret, y que al final de su vida acepta voluntariamente la muerte en la cruz como un sacrificio necesario para la reconciliación definitiva de la humanidad pecadora, desde Adán, con su creador.

El lector atento que conoce ya, aunque sea someramente, la teología del Nuevo Testamento, puede observar que la contraposición de dos figuras antitéticas responde a la dualidad de modelos soteriológicos que alberga ese Corpus cristiano, a saber: *a)* El modelo judío de explicación del intento mesiánico de Jesús —frustrado por la maldad de los mismos judíos—, según el cual Jesús, aunque un mero hombre, fue vindicado por Dios por su resurrección y que volverá muy pronto en gloria para instaurar el Reino y juzgar al mundo; *b)* El modelo paulino de explicación del aparente fracaso de la cruz, entendido como un sacrificio expiatorio en pro de la eliminación de todos los pecados con el fin de obtener la salvación obrada por un mesías semicelestial.

Naturalmente un historiador, y cualquier persona, puede aceptar *a priori* la existencia real del primer personaje y del primer modelo sote- riológico judío, porque encaja perfectamente con el ambiente de Israel del siglo I, y porque hay otros individuos de esa época que poseen casi las mismas características, ya sean aspirantes a mesías o sanadores y taumaturgos, como Rabí Honí, el circulero, o Rabí Hanán, de los que nadie niega su existencia. Pero la segunda figura, Cristo, es una suerte de concepto teológico que pertenece por completo a la concepción imaginativa humana, de cuya existencia histórica no puede indagar historiador alguno. Todo ello pertenece al ámbito de la teología y no al de la historia. Por ello, y naturalmente también si se le pregunta a ese mismo historiador si existió Jesús de Nazaret, responderá que es perfectamente plausible; pero si se le demanda si existió Jesús-Cristo, como fusión indisoluble de Jesús y el Cristo celeste, dirá que ese no existió jamás, ya que es una mezcla de historia y de teología. Si las gentes hicieran esta distinción, se disiparían muchas dudas, ya que la mayoría —cuando pregunta si existió Jesús de

Nazaret— está pensando en el Jesucristo de la Iglesia, el cual no puede haber existido desde el punto de vista histórico. La ciencia histórica trata solo del primero, y deja para la teología el segundo.

2. *Crítica de los testimonios externos sobre Jesús*

Cuando se dice que hay «pocos» textos sobre Jesús de Nazaret se refiere a testimonios de historiadores importantes del mundo antiguo, externos por completo al cristianismo, y cercanos a los hechos. Es decir, textos de obras históricas independientes del cristianismo que proporcionen un testimonio fehaciente de que Jesús de Nazaret existió. Diré, en primer lugar, que el argumento en sí de la «escasa o nula mención de Jesús en los historiadores antiguos» me impresiona muy poco, porque hay muchísimos personajes de la historia antigua que nos concierne que jamás fueron mencionados por otros historiadores.

Es sabido que en realidad los testimonios externos sobre Jesús se reducen a tres o cuatro y tardíos. En orden cronológico, una carta del filósofo estoico sirio Mara bar Sarapión, que los estudiosos fechan en torno al 70 e.c.; y las ya mencionadas del historiador judío Flavio Josefo.

A) La carta del estoico Mara bar Sarapión me parece dudosa en cuanto a fuerza probatoria, pues quizá dependa, al menos indirectamente, de fuentes cristianas. Se trata de una misiva que quizás hable de Jesús —puesto que no lo nombra expresamente— como un rey sabio que fue crucificado. Ele aquí el texto:

> ¿Qué ventaja tuvieron los atenienses con matar a Sócrates, si luego les sobrevino el hambre y la peste, o los samios con quemar a Pitágoras, si luego su país fue sepultado bajo la arena en un instante; o los judíos en crucificar a su sabio rey, si a partir de ese día el reino les fue arrebatado? Dios vengó con justicia a los tres sabios. Los atenienses murieron de hambre, los samios fueron cubiertos por el mar y los judíos fueron deportados y echados de su reino, viviendo dispersos por todos los sitios. Pero Sócrates no ha muerto, gracias a Platón; Pitágoras, gracias a la estatua de Hera, y el sabio rey, a causa de la nueva ley que promulgó.

Ante la duda, suscitada por el argumento de los errores del autor (por ejemplo, confunde dos Pitágoras: un escultor y el filósofo) y lo indirecto de su testimonio, me inclino hacia la hipótesis de que no es una prueba fehaciente de la existencia de Jesús.

B) Flavio Josefo. Transcribo en primer lugar el segundo texto *(Antigüedades* XX 200), y añado un breve comentario, que me da pie a entender mejor el primero.

> [El sumo sacerdote] Ánano [...] convocó a los jueces del sanedrín y trajo ante él a Santiago, hermano de Jesús, llamado Cristo y a otros, acusándolos de haber violado la Ley y los entregó para que los lapidaran. Esto disgustó incluso a los más celosos observantes de la Ley y, por eso, enviaron en secreto delegados al rey, con el ruego de que exigiera a Anano por escrito que, en adelante, no se atreviera a cometer una injusticia semejante. Algunos de ellos acudieron a Albino [...] y le hicieron saber que Anano no tenía potestad para convocar al sanedrín para el juicio sin su consentimiento. A consecuencia de este incidente, Agripa lo destituyó a los tres meses de su nombramiento.

Este pasaje señala el vínculo de sangre entre un individuo realmente existente, Santiago, que nadie pone en cuestión, con otro, Jesús, el Mesías. Josefo sería muy mal historiador, o un tonto de remate, si se hubiera dejado engañar señalando ese parentesco entre un personaje real y otro que nunca existió. Por tanto, la existencia de uno —Santiago— implica necesariamente la existencia histórica del otro, Jesús. Sobre este texto creo que hay solo una duda: la frase «llamado Cristo» (o «llamado Mesías»), ¿no será una inserción de un escriba cristiano? ¿Se puede estimar como propio de un historiador judío que recoja esta noticia? Ciertamente la duda es real: es posible en teoría que las primeras líneas de este texto sean una interpolación cristiana. Pero la estimo poco probable. Y la razón es que a lo largo de las *Antigüedades* Flavio Josefo menciona a muchos personajes con el nombre de Jesús (= Josué); por tanto no parece tan extraño que estimara necesario distinguir entre ellos. Santiago era un personaje oscuro para los lectores de Josefo. Pienso que este —que debía de conocer bien la existencia de los cristianos en Roma, donde vivía— podía pensar que la inmensa mayoría de sus lectores eran grecorromanos y que tenía que hacer esa precisión. La fuerza probatoria de la existencia histórica de Jesús del pasaje de Josefo se refuerza si se une con un par de textos de Pablo:

> Después, pasados tres años, subí a Jerusalén para ver a Pedro y permanecí con él quince días. Pero no vi a ningún otro de los apóstoles, sino a Santiago, el hermano (en griego, *adelphós* = hermano de sangre) del Señor (Gal 1,18-19).

> Después pasados catorce años, subí otra vez a Jerusalén [...] los hermanos que gozaban de buena reputación nada me impusieron [...] y reconociendo la gracia que me había sido dada Santiago, Pedro y Juan, tenidos por columnas de la Iglesia, nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de comunión (Gal 2,9).

Los dos pasajes hacen referencia a dos visitas del Apóstol a Jerusalén (una tres años después de su llamada divina, y otra para el denominado «concilio de los apóstoles»: Hch 15). Pablo, de cuya existencia real nadie

ha podido seriamente dudar, afirma que «Santiago, Pedro y Juan nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de comunión». ¿Acaso iba a creer Pablo que estaba negociando el sentido de su vida misionera con Santiago, hermano de un personaje mítico, literario, no existente en verdad? Si se aceptara esta hipótesis, habría que pensar que Pablo estaba realmente loco..., y que yo sepa, aunque en toda la historia de la investigación se ha llamado a este de todo —fanático, intransigente, misógino, misántropo, etc.—, pero jamás «esquizofrénico» (Puente Ojea), alguien que pensara que estaba tratando con Santiago, «hermano del Señor», que a su vez nunca hubiera existido. La hipótesis es absurda.

Por tanto, de estos textos sencillos se deduce sin lugar a dudas que tanto Josefo como Pablo están absolutamente convencidos de que Jesús había existido realmente, no que fuera un mero mito literario. A partir de esta conclusión hay que encarar la interpretación del denominado «testimonio flaviano» *(Antigüedades* XVIII 63-64), mucho más sujeto a discusión que el anterior texto josefino:

> Por esta época vivió Jesús, un hombre sabio, si se le puede llamar hombre. Fue autor de obras sorprendentes y maestro de los hombres que acogen la verdad con placer y atrajo no solamente a muchos judíos, sino también a muchos griegos. El era el Cristo. Y, aunque Pilato, instigado por las autoridades de nuestro pueblo, lo condenó a morir en cruz, sus anteriores adeptos no dejaron de amarlo. Al tercer día se les apareció vivo, como lo habían anunciado los profetas de Dios, así como habían anunciado estas y otras innumerables maravillas sobre él. Y hasta el día de hoy existe la estirpe de los cristianos, que se denomina así en referencia a él.

Están de acuerdo todos los investigadores en que el texto ha sufrido las manos de los escribas cristianos, que lo han glosado e interpolado. Los retoques cristianos son, en opinión casi unánime de la investigación, los siguientes: *a)* «Vivió Jesús, un hombre sabio, si se le puede llamar hombre»; *b)* «Era el Cristo»; c) «Al tercer día se les apareció vivo, como lo habían anunciado los profetas de Dios, así como habían anunciado estas y otras innumerables maravillas sobre él». Estas frases son ciertamente imposibles en Flavio Josefo, pues representan una clara profesión de fe cristiana y ese autor no lo era; no lo fue nunca. Por tanto, son claramente añadidos cristianos. Si quitamos estas frases más que dudosas, diría que imposibles, quedaría el texto así:

> Por esta época vivió Jesús, un hombre [sabio]. Fue autor de obras sorprendentes y maestro de hombres que acogen la verdad con placer, y atrajo no solamente a muchos judíos, sino también a muchos griegos. Y, aunque Pila-

> to, instigado por las autoridades de nuestro pueblo, lo condenó a morir en cruz, sus anteriores adeptos no dejaron de amarlo. Y hasta el día de hoy existe la tribu de los cristianos, que se denomina así en referencia a él.

Parece que este pasaje puede atribuirse sustancialmente a Josefo, ya que su estilo e ideas son típicamente suyas. Opino, pues, que la hipótesis de la «autenticidad de ese texto, pero con retoques» es la más convincente. Y existe un argumento suplementario en pro de su autenticidad. Casi todos los investigadores mencionan este famoso pasaje tal cual lo hemos transcrito al principio, aislándolo de su contexto y considerándolo en sí mismo, pero pocos hacen hincapié en el final del texto sobre Jesús que sirve de enlace con el siguiente y que me parece iluminador:

> Y por el mismo tiempo [de Jesús] ocurrió otra cosa terrible *(héteron ti deinón)* que causó gran perturbación entre los judíos *(ethorybei toüs ioudatous).*

Ciertamente el pasaje aclara mucho. De él se trasluce que el núcleo del testimonio de Flavio Josefo sobre Jesús estaba dentro de una lista de personajes y sucesos tristes y malos que impulsaron a los judíos a la desastrosa sublevación del 66 e.c. Por tanto, el historiador judío estaba dando unos breves toques sobre tipos dañinos para el judaismo y en concreto menciona la vida de un personaje mesianista, Jesús de Nazaret, cuya existencia había causado daños al pueblo judío, pues había potenciado las expectativas mesiánicas; había contribuido notablemente al ambiente exaltado general que llevó al pueblo judío a la catástrofe del año 70 e.c.: destrucción de Jerusalén, del pueblo, de gran parte del país, innúmeras gentes hechas prisioneras y esclavas, y muchos muertos.

Flavio Josefo no tenía ningún interés en inventarse la existencia de un Jesús nefasto y colocarla dentro de una lista de personajes para él desastrosos. Luego, si eliminamos los retoques cristianos, el pasaje es un testimonio directo de la existencia de Jesús. Por tanto, el texto no puede eliminarse alegre y desenvueltamente de la discusión, como si todo él fuera un añadido voluntario, con ánimo falsario, por obra de un escriba cristiano que apoyaba así la existencia de un personaje que en el fondo era un puro mito. El argumento se revela insostenible. Lo único que hizo el escriba cristiano fue manipular el texto y presentar a Jesús a mejor luz. Así el retoque consistió en *a)* eliminar un posible principio del texto que ponía a Jesús dentro de una lista de personajes indeseables; *b)* añadir tres frases (las arriba destacadas); c) cambiar la más que probable palabra de Josefo *sophistés,* «sofista» (Jesús era un sofista más) por *sophós* = «sabio». Teniendo todo esto en cuenta, no es extraño que el texto de Jo-

sefo reconstruido por R. Eissler en su obra de 1931 *Jesús rey que nunca reinó* sea bastante plausible y comience del siguiente modo:

> Por aquel tiempo ocurrió el inicio de nuevas perturbaciones: Jesús, varón sofista... *(arché néon thorybon).*

La reconstrucción del texto griego originario está citada en una amplia nota por el editor, Louis Feldman, del volumen IV de las *Obras de Josefo*[9]. Feldman era un excelente filólogo y un judío muy religioso *y* conservador, de quien no cabe esperar tantas simpatías por Jesús como para no declarar espurio un texto de Flavio Josefo si así lo creyera. Así pues, según el historiador judío, Jesús de Nazaret agitó con su predicación a las masas judías y fue un eslabón más de los que la condujo a la catástrofe. Lo mismo que antes Juan el Bautista[10], que aparece por ello en la misma lista. Por tanto, si no es posible rechazar en bloque este texto como totalmente inauténtico, y si estimamos la mención josefina de Jesús como muy negativa, no sospechosa de ser una interpolación, debo concluir que es un testimonio directo de la existencia histórica de Jesús de Nazaret.

Algún estudioso podría argumentar que este pasaje de Josefo es demasiado positivo respecto a Jesús, aun despojado de las posibles glosas Cristinas. Pero el argumento tampoco es válido: si se estudian las palabras que este texto, en apariencia o por hipótesis más o menos neutro sobre Jesús, utiliza para describir la actividad de este, observaremos que se emplean en el resto de su obra para designar actos negativos. Es esta una tarea propia de especialistas, en la que no puedo detenerme y mostrar listas de palabras unidas a una discusión filológica de su significado en este preciso texto, pero sus resultados son también muy concluyentes.

El otro historiador es Tácito, quien en su obra *Anales* XV 44, afirma:

> Este nombre de cristianos viene de Cristo, que fue ejecutado durante el reinado de Tiberio por el procurador de Judea Poncio Pilato.

Casi todos los estudiosos conceden a este pasaje un valor probativo. Pero otros sostienen que esta mención fue interpolada por un escriba cris

9. Loeb Classical Library, HUP, Harvard, 1965, p. 48

10. Lo coloca en la lista por considerarlo un hombre de cuya predicación se temían desórdenes públicos. Pero no duda en presentarlo como un judío honesto y bueno. Con Jesús hizo lo mismo: lo situó en la lista de personajes que contribuyeron a exaltar el mesia- nismo judío que condujo a la catástrofe, pero reconoció aspectos interesantes, por ejemplo, haber impulsado un movimiento de seguidores que en su tiempo continuaba con vida en Roma, donde él vivía.

tiano. Naturalmente la interpolación no puede probarse estrictamente, porque aparece en el único manuscrito conservado hasta hoy. Sin embargo, debo sostener honestamente que tiene cierta fuerza el argumento a favor de una interpolación por parte de un redactor secundario, pues eliminada la presunta glosa explicativa (del escriba cristiano), el texto de Tácito fluye mejor. Compare el lector las dos versiones. La primera tal como suele leerse el texto transmitido; la segunda, sin la presunta interpolación:

> A) Pero ni los recursos humanos ni la munificencia imperial ni las maneras todas de aplacar al cielo bastaron para acallar el escándalo o disipar la creencia de que el fuego había ocupado el lugar del orden. Por ello, para cortar los rumores, Nerón señaló como culpables, y castigó con la mayor crueldad, a una clase de hombres, aborrecidos por sus vicios, a los que la turba llamaba cristianos. *[Cristo, de quien tal nombre trae su origen, había sufrido la pena de muerte durante el reinado de Tiberio, por sentencia del procurador Pondo Pilato]* y la perniciosa superstición fue contenida durante algún tiempo, pero volvió a brotar de nuevo, no solo en Judea, patria de aquel mal, sino en la misma capital [Roma], donde todo lo horrible y vergonzoso que hay en el mundo se junta y está de moda.

> B) Pero ni los recursos humanos ni la munificencia imperial ni las maneras todas de aplacar al cielo bastaron para acallar el escándalo o disipar la creencia de que el fuego había ocupado el lugar del orden. Por ello, para cortar los rumores, Nerón señaló como culpables, y castigó con la mayor crueldad, a una clase de hombres, aborrecidos por sus vicios, a los que la turba llamaba cristianos, y la perniciosa superstición fue contenida durante algún tiempo, pero volvió a brotar de nuevo, no solo en Judea, patria de aquel mal, sino en la misma capital (Roma), donde todo lo horrible y vergonzoso que hay en el mundo se junta y está de moda.

La decisión es dudosa. Personalmente me inclino por la hipótesis de la interpolación. Pero nos queda, al menos, como seguro el testimonio de Flavio Josefo sobra la historicidad de Jesús, y creo que basta.

3. *Crítica de los evangelios sobre la existencia histórica de Jesús*

Naturalmente, existen además de estos pasajes muchos documentos cristianos que dan testimonio de la existencia de Jesús, empezando por los evangelios. Pero antes de argumentar a partir de aquí, hago una observación preliminar: la crítica literaria e histórica, hecha por estudiosos independientes, muchos de ellos agnósticos o incluso ateos, ha demostrado con paladina evidencia que los evangelios fueron compuestos en parte a base de muchos pequeños relatos o colecciones independientes que

recogían dichos o parábolas, anécdotas o hechos importantes de Jesús como sanaciones. Como argumentaremos posteriormente (p. 110), es muy posible que esto ocurriera poco tiempo después de la muerte de Jesús, un año o dos y antes de la llamada divina a Pablo que lo hizo convertirse en creyente de Jesús como el mesías de Israel. Es prácticamente imposible que tales relatos independientes, de múltiples géneros y clases se compusieran por diversas personas y llegaran luego a manos de los evangelistas si ese Jesús hubiese sido un tipo puramente literario, un personaje totalmente inventado.

Doy un paso más: a pesar de que he indicado ya que los escépticos afirman con razón que los escritos evangélicos son testimonios partidistas —están a favor del personaje, están imbuidos por la fe en él— y por tanto su credibilidad es más que dudosa. No entro de momento a discutir este argumento en sí y a dilucidar qué hay de historia verdadera y qué de propaganda religiosa en los evangelios. No niego lo de la propaganda, pero mi propósito ahora es otro: existe un poderoso argumento a favor de la existencia histórica de Jesús que nace de la objeción de índole general contra los mitistas (p. 13) que rezaba así: «Si Jesús fuera un invento de los evangelistas, lo habrían inventado de un modo que no produjera tantas dificultades, tantos dolores de cabeza a la hora de mostrar quién era el personaje». El argumento es: «Los evangelios tal como han llegado hasta nosotros son infalsificabies». O dicho de otro modo: no pueden concebirse los evangelios como el producto de una mera falsificación de varias manos diferentes.

Empiezo por un ejemplo: la escena del bautismo de Jesús. Voy a intentar meterme imaginativamente en la piel de un escritor evangélico: si yo, como evangelista, me invento la escena del bautismo de Jesús a manos de Juan Bautista, y la dibujo de un modo similar a como aparece en los llamados «sinópticos» (evangelios de Mateo, Marcos y Lucas), sería un poco tonto, porque estoy amañando una escena que me va a producir a mí, y a mi Iglesia, un buen monto de dificultades teológicas... algunas difícilmente superables. En efecto, la Iglesia en general, a finales del siglo I, ya cree que Jesús es el Hijo de Dios real, óntico, y por esencia, no en lenguaje figurado, por tanto un ser sin pecado, absolutamente puro, como Dios que es. Por tanto la escena del bautismo planteará a los fieles de modo inmediato la siguiente pregunta: ¿para qué necesita un ser sin pecado bautizarse con la gente, es decir, recibir un agua lustral que por esencia misma está destinada al perdón de los pecados? Y que esta dificultad fue sentida, que así ocurrió efectivamente, lo muestra la manera cómo un evangelista detrás de otro trata esa escena y cómo procura explicarla, arreglarla y diría casi que amañarla, ya que no la puede

negar. Al caer en la cuenta de las dificultades teológicas que el bautismo de Jesús va a suscitar entre sus lectores, intentan por todos los medios los autores evangélicos darle una aclaración..., y esta se hace añadiendo elementos a la escueta noticia de que «Jesús fue bautizado por Juan Bautista»... o modificando la escena. No se trata de una escena compuesta de una vez consensuada por un grupo de falsarios. Considerémosla.

El evangelista Marcos presenta el hecho con relativa sencillez, pero tiene la necesidad de añadir a la escena del bautismo un elemento maravilloso, una «teofanía» o aparición divina, que manifiesta a las claras que ese Jesús es algo distinto a los pecadores corrientes:

> Por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. No bien hubo salido del agua vio que los cielos se rasgaban y al Espíritu como paloma que descendía sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: «Tú eres mi Hijo muy amado; en ti tengo mis complacencias» (Me 1,9-11).

El siguiente evangelista en orden cronológico probable, Mateo, cae ya en la cuenta con mucha mayor viveza del problema teológico que hemos mencionado: ¡Jesús, absolutamente sin pecado, recibe un bautismo para remisión de los pecados! Mateo entonces —de su propia cosecha— enriquece la historia con un diálogo justificativo de este hecho entre Juan Bautista y Jesús:

> Entonces aparece Jesús, que viene de Galilea al Jordán donde Juan para ser bautizado por él. Pero Juan trataba de impedírselo diciendo: «Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?». Le respondió Jesús: «Déjame ahora, pues así conviene que cumplamos toda justicia». Entonces lo dejó. Bautizado Jesús, salió luego del agua, y en esto se abrieron los cielos... (Mt 3,13-16).

Lucas, el evangelista siguiente, que escribe probablemente un poco después de Mateo, siente la necesidad de arreglar aún más el cuadro, y actúa con gran astucia literaria. En primer lugar antepone cronológicamente a la escena del bautismo de Jesús la encarcelación de Juan Bautista (3,19-20). De este modo cuando llegue para Jesús el momento de ser bautizado, Juan Bautista ¡se halla en la cárcel! Implícitamente, el lector debe obtener la consecuencia de que Juan no pudo bautizarlo... Inmediatamente después del encarcelamiento, el evangelista Lucas describe la escena del bautismo, sin nombrar a Juan Bautista:

> Cuando todo el pueblo estaba bautizándose, bautizado también Jesús, y puesto en oración [añadido típico de Lucas], se abrió el cielo... (Le 3,21).

El cuarto evangelista, a quien la tradición llama Juan, que escribe unos veinte años más tarde, corta por lo sano y elimina el problema teológico de raíz: omite por completo la escena del bautismo y se limita a referir el testimonio, muy positivo, de Juan Bautista sobre Jesús:

> Al día siguiente ve a Jesús venir hacia él y dice: «He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Este es de quien yo dije: Viene un hombre detrás de mí, que se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo...» (1,29-30).

Este testimonio se repite varias veces, pero nunca se menciona el bautismo (Jn 1,19; 1,36; 3,27). El lector atento de los evangelios puede observar, pues, cómo un problema teológico, el bautismo de un personaje que se piensa sin pecado, Jesús, se va «arreglando» por medio de una reelaboración progresiva de la historia, hasta llegar al Cuarto Evangelio, que evita el problema omitiéndolo. Su autor no solo elude la cuestión, sino que pone en boca de Juan Bautista unas palabras sobre quién es realmente Jesús propias de su teología particular, es decir solo concebibles en boca del autor y no del Bautista, en momentos ulteriores de la vida del grupo cristiano, a saber, cuando ya era firme la creencia en la resurrección, en la divinidad de Jesús y en que su muerte había sido un sacrificio redentor como el cordero de la pascua. ¿Qué se deduce de este análisis literario e interno a los textos mismos, es decir, de la crítica interna a los evangelios tal como están? Algunas cosas e importantes:

1. El bautismo de Jesús fue un hecho histórico y de trascendencia, pues los evangelistas tuvieron que contarlo, a pesar de la cantidad de problemas que ese acontecimiento les planteaba a ellos y sus lectores. En consecuencia Jesús, de quien se cuenta tal hecho, hubo de existir históricamente. Cualquier otra hipótesis es absurda.

2. Si el personaje Jesús fuera absolutamente inventado, lo habrían «construido» los escritores evangélicos más consecuentemente: no habría diferencia alguna entre el «Cristo de la fe» y el «Jesús de la historia». Los evangelistas no habrían inventado escenas que luego iban a costar a la Iglesia posterior un enorme dolor de cabeza teológico.

3. Si el personaje de Jesús fuera totalmente inventado no lo habrían construido con «hermanos carnales», tema que a partir del siglo II costó igualmente dolores de cabeza a algunos estamentos de la Iglesia que sostenía ya la virginidad *perpetua* de María (hacia el 150, evangelio apócrifo *Protoevangelio de Santiago).* Así Pablo, el primer escritor cristiano cronológicamente para quien la virginidad de María no significa absolutamente nada, en 1 Cor 9,5 distingue entre los «hermanos del Señor» y «los

otros apóstoles y Pedro»; en Gal 1,19 llama «hermano del Señor» a Santiago, no a Pedro (similarmente en Gal 2,9.12; 1 Cor 15,7, aunque no aparezca expresamente la designación de hermano). La presentación de Santiago como hermano ha de entenderse en Pablo como «hermano carnal», ya que el contexto no permite interpretar el vocablo «hermano» como «conmilitón en la fe». En la tradición del Evangelio de Marcos aparecen hermanos carnales de Jesús en 3,21; 3,31-35; 6,3. No sabemos si Mt 13,55 puede basarse en una tradición paralela o si depende de Marcos, pero para el argumento es indiferente. En la tradición marcana aparecen incluso el nombre de los hermanos: Santiago, Joseto [José], Simón y Judas. La escuela johánica es aquí concorde: nombra a los hermanos carnales de Jesús en Jn 2,12; 7,3.5.10. La fuente utilizada por Lucas (o quien fuere el autor) en Hechos de los Apóstoles asume esta tradición, pues habla de su madre, María, y los hermanos de Jesús en 1,14, la da por supuesta en 12,17; 15,13; 21,18 aunque no aparezca el calificativo de hermano referido a Santiago.

4. La tradición no evangélica, externa, confirma que Jesús tenía al menos un hermano carnal, Santiago. Hemos visto ya como Flavio Josefo, poco posterior cronológicamente a Pablo, recoge la muerte de Santiago, identificado expresamente como «hermano de Jesús, en 62 e.c. y menciona expresamente las circunstancias, por lapidación *(Antigüedades de los judíos* XX 200). También hemos señalado que no hay razones de peso para suponer una interpolación en este pasaje. Recordemos que el testimonio de Pablo de Tarso sobre Jesús en los inicios mismos del judeo- cristianismo resultaría inexplicable si asumimos que este Santiago es un personaje meramente literario. Puente Ojea escribió al respecto:

> Si Pablo hubiese podido creer que estaba negociando con personas no tenidas por él como testigos y fedatarios auténticos del mesías Jesús, cuando todavía no se habían escrito los cuatro evangelios canónicos, habría que pensar que Jesús era un personaje irreal y fantástico creado ya por un escritor esquizofrénico. Pero a nadie se le ha ocurrido aún plantear la hipótesis de un Pablo chiflado. [...] De la experiencia personal y del movimiento mesiánico de Jesús, los apóstoles y demás judeocristianos de la iglesia de Jerusalén no hicieron de Jesús un salvador de corte helenístico, ni dudaron jamás de la existencia real de su maestro *y* líder mesiánico. Serían los seguidores de Pablo o de Juan quienes tardíamente —después de la crucifixión, muerte y supuesta resurrección de Jesús— se atrevieron a creer en un Cristo divino (inexistente)[11].

11. *¿Existió Jesús realmente?,* cit., p. 196.

5. Si alguien estudia a fondo los evangelios, se confirmará en la idea de que el conjunto de anécdotas y dichos de Jesús es a veces tremendamente contradictorio y problemático. De dichos y hechos de Jesús se conservan en la tradición recogida por otros autores no evangélicos *(Di- daché;* Ignacio de Antioquía; Pseudo Bernabé; Justino Mártir) muchas variantes que no pueden explicarse de ningún modo por la hipótesis de un Jesús como mera construcción literaria, porque si esto fuera cierto, el Jesús que nos habría llegado sería infinitamente más uniforme, sin tales variaciones.

No dudo de que el estudioso de los evangelios que presta la debida atención a estos hechos se confirmaría en la idea de que los escritos evangélicos no son una falsificación: es imposible pensar en un laboratorio, o gabinete de «mitistas», dispuesto a construir como mera realidad literaria un personaje como Jesús según aparece en los estratos diversísimos de los evangelios y otros escritores casi contemporáneos. Y concluyo: si los evangelios no son falsificables, parece claro que solo se sustentan en tanto obra si se piensa que existió un Jesús de Nazaret real, del que se contaron muchas historias y del que se repitieron muchos dichos, que fue luego reinterpretado por diversas gentes, y luego repensado de tal modo que resultó divinizado, convirtiéndose entonces en Jesucristo.

Pasamos a otro argumento: explicar histórica y razonablemente el cristianismo —tal como se muestra, por ejemplo, en los restos literarios que de él quedan en el siglo I: el Nuevo Testamento; o de los inicios del siglo II, como la *Didaché,* o el núcleo auténtico de las cartas de Ignacio de Antioquía, muerto en el 110 e.c.— sin que Jesús de Nazaret haya existido, produce infinitos dolores de cabeza al historiador; mucho más que lo contrario. Con otras palabras: en el ámbito de la historia científica es mucho más fácil explicar por qué surgió el cristianismo si Jesús de Nazaret existió en verdad (no Jesucristo) que si se afirma que este personaje es una mera ficción literaria, un puro invento.

En el Nuevo Testamento, redactado entre el 51 y el 130 e.c., aparecen diversos cristianismos con teologías bastante distintas, lo que da fuerza al argumento que acabamos de apuntar: esta diversidad no puede explicarse si ese corpus de escritos, y su fundamento, Jesús de Nazaret, fueron un conjunto mítico elaborado de consuno por uno o varios falsarios. En efecto, cronológicamente, a mediados del siglo I —en concreto entre el año 51 y el 64— encontramos siete cartas que llevan el sello y la marca inconfundible de una misma mano. El que las escribió se denomina a sí mismo «Pablo» y da a entender que sus destinatarios lo conocen muy bien. Pero lo curioso es que su modo de ver el cristianismo —en ese momento es mejor llamarlo judeocristianismo— es muy diferente —en algunos

puntos radicalmente distinto— de otros escritos que también profesan el mismo judeocristianismo. Por ejemplo: el Evangelio de Mateo, compuesto después de la aniquilación de Jerusalén por las tropas romanas en el 70 e.c., tiene una posición respecto a la vigencia de la ley de Moisés completa como instrumento de salvación, totalmente distinta a la de Pablo, pues para Mateo, al parecer, la ley mosaica *completa* sigue siendo válida (5,17-19) tanto para los judeocristianos como para los gentiles conversos (cosa que el Apóstol no admitiría). El Evangelio de Mateo se escribió en parte a fin de corregir y matizar algunos puntos de vista teológicos de Pablo que le resultaban oscuros. El judeocristianismo que está detrás del Evangelio de Lucas y de los Hechos de los Apóstoles, con su concepción de la historia de la salvación, es muy distinto del de Mateo y del de Marcos. La teología del Evangelio de Juan —una teología del Logos— es muy diferente de la de los otros evangelistas, en los que tal teología ni siquiera aparece.

Las veintisiete obras del Nuevo Testamento han sido compuestas al menos por trece o catorce manos diferentes. Todos estos autores son independientes entre sí; muchos de ellos no se conocen entre ellos, e incluso son adversarios teológicos en algunas de sus ideas. La mayoría compone sus escritos independientemente, girando en torno a una interpretación diferente del mensaje de un mismo personaje, Jesús. Ahora bien, a partir de las tesis mitistas que hablan de un proceso que duró un cierto tiempo, la teología del principio del cristianismo se habría manifestado mucho más como un todo uniforme en torno al «invento» literario de un personaje que nunca existió. Pero estamos hablando de que el Nuevo Testamento es en realidad un «cajón de sastre» teológico. ¿A qué grupo se le iba a ocurrir inventarlo así? Si Jesús de Nazaret no hubiese existido, es prácticamente imposible explicar esta variedad dentro de una cierta unidad: pueden estar de acuerdo en lo sustancial a la vez que se diferencian en múltiples aspectos.

La estructura de la Iglesia que se transparenta en las Epístolas Pastorales (o Comunitarias) es tan distinta a la organización de las primeras comunidades paulinas como la noche lo es del día. Y el cristianismo de la Epístola de Santiago junto con el del Apocalipsis es mucho más judío y tradicional que el judeocristianismo «rompedor de moldes» de Pablo y sus seguidores. ¿Es razonable pensar que en un lapso de tiempo de unos setenta años, escritores distintos, de distintas localidades geográficas, algunas bastante alejadas entre sí, se pusieran de acuerdo para inventar un personaje, un auténtico mito religioso por hipótesis, con una cierta unidad y unas notables variaciones a la vez? Este proceso histórico parece inverosímil e improbable. Es mucho más fácil postular la existencia absoluta

mente histórica de un personaje concreto, Jesús de Nazaret, un personaje como tantos otros, rico en ideas y hechos reales variados, pero que por su misma variedad dentro de un marco judío admite distintas interpretaciones a medida que pasan los años tras su muerte. Esas interpretaciones fueron los escritos preevangélicos y los evangelios mismos.

No es necesario seguir más. Este judeocristianismo del siglo I tan variado solo tiene una explicación histórica plausible, a mi entender: la existencia asimismo histórica de una personalidad religiosa muy influyente que se prestó a diversas interpretaciones, y reinterpretaciones, dentro de una cierta unidad. Insisto en que postular que el personaje básico *y* el fundamento de ese fenómeno religioso (el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo) fue un puro invento de alguien, o de un pequeño grupo, no tiene ni pies ni cabeza desde el punto de vista de la razonabilidad histórica. Naturalmente, la existencia histórica de Jesús como profeta, proclamador del reino de Dios, maestro de la ley, sanador, exorcista, de postura notablemente antirromana, etc., no implica que la transmisión histórica de su figura no haya sufrido múltiples idealizaciones.

El último argumento es el de la «economía», siguiendo la norma de que «no hay que multiplicar los entes sin necesidad» (Guillermo de Ockham). En realidad, es otra manera de expresar el argumento anterior: es mucho más económico, sencillo y plausible aceptar la existencia histórica de Jesús que suponer que fue un mero constructo literario. Si, como hemos argumentado, para un historiador de la Antigüedad produce infinitos quebraderos de cabeza explicar el cristianismo sin la existencia histórica de ese maestro de la ley fracasado; es mucho más económico, sencillo y plausible aceptar la existencia histórica de Jesús que suponer que fue un mero constructo literario. Insisto en que esta última hipótesis me parece absurda científicamente y en nada conforme con la realidad de la tradición textual que está ante nuestros ojos. El razonamiento que pivota sobre la «economía» va unido también a una idea directriz de la metodología histórica: el argumento más sencillo y que a la vez explica más cosas es el que más se acerca a la posible verdad.

4. *Crítica de obras recientes de negacionistas*

Como complemento a los argumentos expuestos, presento una crítica a dos obras relativamente recientes. La primera la de Michel Onfray, por la repercusión que han tenido entre lectores en lengua española. La segunda, de Richard Carrier porque, salvo error por mi parte, es la última obra seria que se ha escrito para sustentar la no existencia histórica de Jesús de Nazaret.

1. A las tesis de M. Onfray (pp. 22-23), respondo que realmente sus ideas no solo no son novedosas ni brillantes, ni simplemente ingeniosas, sino también manidas y no probadas, enunciadas de un modo voluntarioso y arbitrario, algo así como si creyera que sus palabras tuvieran poder performativo. Nuestra exposición en las páginas anteriores es suficiente respuesta. Por otro lado, se observa en la obra de Onfray un grave defecto de método que afecta a muchos de los que niegan la existencia histórica de Jesús y es que en realidad presenta pocos argumentos probatorios de su tesis, pero muchos en contra de la perversión, o perversiones, en las que han caído los seguidores de Jesús a la largo de la historia, la maldad del cristianismo o de la Iglesia. Y en realidad creen que exponer la maldad ínsita del movimiento cristiano es argumento para demostrar la inexistencia histórica de Jesús. Pero no es así. Hacen falta muchos y más sólidos argumentos.

2. Hemos escrito arriba que Richard Carrier sostiene que las pruebas aportadas en defensa de la existencia de Jesús no tienen una fuerza probativa por falta de probabilidad intrínseca (p. 21). Pero estimo por mi parte que, aunque su obra tiene un arranque prometedor por el uso de métodos (estadísticos) nuevos para sustentar la probabilidad de que Jesús nunca existió, el lector crítico queda luego decepcionado porque encuentra serios fallos de método en su obra. En efecto, la estimación de los métodos de los filólogos e historiadores actuales por parte de Carrier es superficial y errónea, ya que no tiene en cuenta los innúmeros estudios que demuestran que hay secciones de los evangelios que contienen datos indudablemente históricos. Y si no los aceptamos, se hundiría toda posibilidad de hacer historia antigua. Carrier se concentra en las diversas hipótesis sobre la existencia de Jesús, pero apenas tiene en cuenta los documentos en sí, ni tampoco cuáles son las mejores explicaciones posibles de los datos históricos que indudablemente ofrecen. Por no decir que Carrier no tiene tampoco en cuenta el análisis crítico de los evangelios —muy serio y profundo realizado desde hace siglos por toda clase de personajes de todo tipo de condición religiosa— de donde se deduce a mi entender la imposibilidad de que los evangelios sean una mera falsificación, y que solo se explican con el sustrato de un personaje realmente existente. Con otras palabras, Carrier no llega a ponderar seriamente la idea de que los mitos religiosos cristalizan casi siempre en torno a una personalidad histórica que se reinterpreta e idealiza..., cierto, pero que esa personalidad forma la base del mito.

La interpretación de Carrier de las fuentes antiguas me parece subjetiva y a veces muy rara (¿incorrecta?), como si estuviera dictada por el apriori de que una religión como la cristiana, tan parecida a los cultos

de misterio de la Antigüedad, tiene que ser falsa en principio, ya que su Dios es falso y todos esos cultos son falsos. Pero una cosa es la existencia histórica de Jesús de Nazaret y su figura como menestral y a la vez maestro de la ley de Moisés y profeta del reino de Dios, fracasado en su propósito de convencer a sus contemporáneos de sus ideas, y otra muy distinta es si la interpretación que de su figura y misión se haga, tanto en los primeros momentos tras su muerte como hoy día, se acerca o no a esos presupuestos históricos básicos. En esta cuestión nada tiene que ver si la creencia en el Dios de los cristianos es errónea o no.

Finalizo este capítulo con un comentario sucinto que engloba mis conclusiones. Más bien, un apunte, pues creo que es el lector el que debe obtener las suyas propias:

— Es posible una reconsideración del testimonio de las fuentes antiguas extracristianas, en especial los muy famosos textos de Flavio Josefo *{Antigüedades,* XVIII 63-64 y XX 200; p. 29-33).

— Es perfectamente posible una reconsideración de las tesis de los mitistas *y* una refutación convincente de ellas. Como norma general en la metodología de la historia antigua debe adoptarse el argumento más «económico», sencillo, y que explique a la vez el mayor número de datos posibles aunque quizá no todos.

— Volvería a mantener que el noventa y nueve por ciento de los que hoy estudian seriamente a Jesús *y* el cristianismo primitivo, independientemente de su adscripción religiosa, o ninguna, de su pertenencia a una escuela de investigación, o a ninguna, incluida la proclamación de su agnosticismo o ateísmo, sostiene sin lugar a duda alguna que la respuesta a la pregunta «¿Existió Jesús realmente?» es un sí muy claro.

2

EL NUEVO TESTAMENTO, FUENTE PRINCIPAL PARA EL CONOCIMIENTO DEL JESÚS HISTÓRICO

La Antigüedad no ha legado ninguna otra obra mejor y más cercana a los hechos para aproximarse al Jesús de la historia que el Nuevo Testamento. Este corpus se extiende desde el año 51, fecha de composición de la Primera Carta a los tesalonicenses, hasta el 130, posible datación de la Segunda carta de Pedro. El Nuevo Testamento habla continuamente de Jesús, pero mucho más como salvador universal o cristo celestial que como el rabino de Nazaret; por ello es necesario conocer bien el talante literario de esta obra para valorarlo como fuente histórica o no. La filología edita los diferentes escritos contenidos en este corpus, pero a la vez interpreta sus ideas, fijándose en primer lugar en cómo las entendieron los primeros lectores. La exégesis no es más que un acto de interpretación histórica; el análisis mismo del Nuevo Testamento ofrece las herramientas adecuadas para su comprensión.

I. EL NUEVO TESTAMENTO VISTO DESDE LA FILOLOGÍA Y LA HISTORIA

En la introducción a mi segunda obra básica sobre los primeros escritos cristianos[1], pondero cómo de este libro, el Nuevo Testamento, se venden unos quince o veinte millones de ejemplares al año, y cómo cientos de millones de personas (o miles: unos dos mil millones de personas son al menos «cristianos culturales») hacen de él su lectura asidua y la base de su vida espiritual. Por tanto, me parece que es el libro más importante de

1. A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento,* Trotta, Madrid, [4]2016; la pri mera es de 1995 en colaboración con el doctor Jesús Peláez y se titula *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (El Almendro, Córdoba; Herder, Barcelona, [2*]2018).

Occidente, y quizá del mundo. No es en absoluto ocioso que le dediquemos unas notas —que enumero para mayor claridad— que procuran verlo en su dimensión cultural, desde fuera de la fe, desde la historia, la sociología y la filosofía. Desde este punto de vista el Nuevo Testamento debe ser tratado como un libro más de la Antigüedad; para entender a Yeshúa ben Yoseph, Jesús de Nazaret, es básico comprenderlo bien. Lo que sigue puede ofrecer algunas pistas.

1. El Nuevo Testamento pertenece por derecho a la historia de la literatura judía helenística en lengua griega y, sin más también, a la historia de la literatura griega, porque todo él —aunque lo ignore la inmensa mayoría de las gentes— fue compuesto directamente en griego, no en una lengua semítica, hebreo o arameo y luego traducido. Ni siquiera los evangelios, incluido el de Mateo, *y* a pesar de la tradición centenaria que afirma lo contrario (que el Mateo actual deriva de un original hebreo o arameo perdido), fue compuesto en arameo, la lengua materna de Jesús, sino en griego.

2. El Nuevo Testamento es una de las fuentes transmitidas por la Antigüedad, entre otras varias, para conocer el siglo I en el Mediterráneo oriental y su efervescente panorama religioso y dentro de este a Jesús de Nazaret. El Nuevo Testamento es nuestra única fuente (salvo 1 Clemente y la *Didaché;* las fechas de las cartas de Ignacio de Antioquía son muy discutidas, e incluso la Epístola de Bernabé puede ser posterior al cierre del Nuevo Testamento hacia el 130) para conocer el origen y el primer desarrollo de la religión cristiana.

3. Al Nuevo Testamento se le deben aplicar las técnicas utilizadas para la interpretación de otros textos antiguos, no sagrados. Al considerarse el Nuevo Testamento un libro sagrado, «inspirado», sostienen muchos que a este corpus de escritos no se le pueden aplicar las técnicas utilizadas para la interpretación de otros textos antiguos, no sagrados. Afirman que sus textos solo deben ser leídos desde la fe. Unicamente esta es capaz de desentrañar el contenido sustancial del Nuevo Testamento, su misterio casi insondable. O también: solo teólogos profesionales y creyentes pueden extraer de ellos la profunda verdad que contienen. Ahora bien, desde un punto de vista externo y de filología elemental utilizar para el Nuevo Testamento las categorías de «misterio casi insondable» o «verdad profunda alcanzable solo por la fe» sería renunciar al uso de la única facultad que tenemos para conocer, nuestra razón. Además, si intentáramos fundamentar la aserción de que el Nuevo Testamento solo expresa su profunda verdad desde la fe, estaríamos razonando en círculo. La base

de semejante pretensión solo podría ser el siguiente argumento: «Estos libros no pueden ser examinados críticamente por ser sagrados. Ahora bien, ¿por qué son sagrados? Porque son la palabra de Dios. ¿Quién lo afirma? La Iglesia con todo su poder sobrenatural. ¿De dónde obtiene la Iglesia este poder? Naturalmente, de haber sido fundada por Jesús. ¿Y por qué lo sabemos? Porque lo afirman nuestros libros sagrados. Por tanto, el Nuevo Testamento apoya su sacralidad en la voz y autoridad de la Iglesia, y esta fundamenta su poder en que así lo afirman los libros sagrados contenidos en ese corpus y en lo ocurrido con Jesús tal como en ellos se cuenta». El razonamiento es un círculo perfecto: el carácter sacro del Libro se fundamenta en la Iglesia, y esta obtiene su autoridad del Libro.

Si no podemos admitir este tipo de razonamiento, debe afirmarse que no son solo la teología o la fe las que tienen una voz competente para presentar ante el lector del siglo xxi la plenitud de sentido del Nuevo Testamento, sino sobre todo la investigación literaria, la filología y el conocimiento de la historia de la época. Las afirmaciones teológicas entran también de lleno en el campo de la investigación de la historia antigua, en concreto de la historia de las ideas, y por ello no se escapan de las leyes científicas que rigen una indagación estrictamente histórica. Y por esta razón las obras contenidas en el Nuevo Testamento pueden y deben ser estudiadas sin necesidad de pensarlas obligatoriamente como «inspiradas» y portadoras de una revelación.

4. El Nuevo Testamento solo se comprende insertándolo en las coordenadas de espacio y tiempo del mundo judío del siglo I. Esta afirmación se deduce de las formuladas en las notas anteriores. Si para comprender el primer corpus cristiano se debe prescindir metodológicamente del concepto de «inspiración», es decir, de una tutela especial divina que haga de él un libro intemporal, se comprende bien que esa obra sea hija de su tiempo, y que esté absolutamente condicionada por la mentalidad de la época: la de un Israel insertado en el Imperio romano, sobre todo en su parte oriental mediterránea. Serán, pues, dos las bases de su intelección: la cultura israelita, y sus influencias, y la cultura grecorromana con las suyas propias. No hay manera de entender el Nuevo Testamento sin tener en cuenta ciertos conocimientos previos del siglo que lo vio nacer. El futuro lector ha de estar al tanto de qué condiciones históricas y sociales, qué condiciones religiosas, filosóficas, ideológicas en general, imperaban en la atmósfera en la que se concibieron las diversas obras del Nuevo Testamento.

Un lector moderno no puede pretender comprender bien incluso lo aparentemente más elemental de nuestra sociedad actual, una crónica es

pecializada de un concierto, por ejemplo, o una crítica de un partido de fútbol si no tiene ni la menor idea de lo que significa un concierto o cuáles son las reglas elementales del juego. Siguiendo con el segundo ejemplo: un lector ignorante en absoluto de la esencia del fútbol y de sus condicionantes, aunque supiera bien español, estaría leyendo una crítica especializada de ese deporte como si estuviera escrita en chino.

5. Las obras del Nuevo Testamento responden a una ideología y una situación histórica concreta, muy diferente a la de hoy. Por este motivo para entender el mundo de ese corpus, se han compuesto muchos libros introductorios que explican al lector la época en la que nació Jesús. Los temas que abordan son:

a) El contexto político, económico, social y cultural del judaismo del siglo I, dentro del Imperio romano en general y el Oriente romano en particular como Egipto, Siria y Asia Menor, con especial hincapié en «Israel en los momentos del nacimiento de Jesús»;

b) El ambiente religioso del Imperio romano: el monoteísmo práctico; la filosofía como modo de vida, casi una religión; la ética; la concepción popular sobre los «hombres divinos», aquellos que estaban convencidos de tener un especial contacto con y protección de la divinidad; las creencias de ultratumba; la religiosidad orientada hacia el deseo de la salvación: los «cultos de misterios»; la divinización de seres humanos: culto a hombres (a héroes, al emperador reinante); finalmente, tales obras introductorias aclaran las líneas fundamentales de pensamiento de una atmósfera religiosa que contribuye a moldear el cristianismo: la gnosis y los movimientos gnósticos;

c) El mundo religioso judío y sus sectas: la concepción de la «restauración de Israel»; fariseos; saduceos; esenios; el mundo particular de Qumrán; zelotas; creencias del pueblo judío en tiempos de Jesús; las ideas principales recibidas por el cristianismo de la Biblia hebrea; las nociones principales de la apocalíptica judía del tiempo cercano a Jesús; la teología de los libros apócrifos de la Biblia.

El filólogo interesado en entender, y explicarse a sí mismo y al futuro lector, el Nuevo Testamento, debe conocer bien todos estos temas; entender el mundo de los autores del Nuevo Testamento prepara para una exégesis adecuada de sus textos. Naturalmente, el filólogo o el historiador no debe partir de una exégesis normativa, inspirada o dirigida por Iglesia alguna, sino del principio de que toda exégesis es pura historia. La exégesis no es fantasía interpretativa —aunque también lo sea en parte, pues sin imaginación no hay reconstrucción histórica—, sino fundamentalmente incar dinación de un texto en sus coordenadas espacio-temporales en toda su complejidad.

6. El texto del Nuevo Testamento que leemos hoy no es el fruto de una gran manipulación de la Iglesia, como piensan muchos mal informados. Se argumenta a menudo que la Iglesia, por su ideología corporiza- da en dogmas, ha forzado los documentos primitivos a su gusto y los ha trastocado de modo que el texto que hoy se nos presenta como sagrado se acomoda a su ideología. En realidad se trataría —en opinión de estas gentes— de un texto muy distante del que escribieron sus autores; o bien se piensa que el Nuevo Testamento es una producción muy tardía, en concreto del siglo rv, en torno al concilio de Nicea (325), una vez que el cristianismo fue considerado religión lícita después del Edicto de Milán del emperador Constantino (312). Pero estas ideas son absolutamente falsas desde el punto de vista filológico e histórico.

En primer lugar, la Iglesia no posee ni poseyó nunca el control físico de la inmensa mayoría de los manuscritos del Nuevo Testamento que se hallaban diseminados por todo el mundo cristiano en los tiempos en los que presuntamente ocurrió ese fenómeno de corrupción. Y lo mismo ha sucedido desde el Medioevo hasta la época moderna: universidades, museos y otras instituciones fuera del ámbito del poder eclesiástico fueron los depositarios de tales manuscritos, a partir de los cuales se reconstruye hoy el texto del siglo II.

Segundo: el texto «estándar», griego, del Nuevo Testamento no lo reconstruye hoy la Iglesia, o iglesias como tales, sino diversos grupos de expertos, filólogos e historiadores, cuya mentalidad es de todo tipo y condición, desde creyentes a agnósticos, ateos y no creyentes de cualquier tipo. El texto «oficioso» de hoy día está realizado por un equipo que suma decenas de personas que trabajan en o para un Instituto de la Universidad de Münster dedicado expresamente a la crítica textual del Nuevo Testamento. Es esta institución la que ha generado el último texto impreso, griego, de este corpus conocido como Nestle-Aland (N-A^{28})[2], que los estudiosos utilizan con notable seguridad con propósitos científicos.

A este respecto hay que hacer frente a una dificultad: si los originales de las obras del Nuevo Testamento se han perdido, ¿cómo se puede reconstruir su texto? Ciertamente, así es: no se han conservado los denominados «autógrafos» u originales de los diversos libros del Nuevo Testamento, solo quedan copias. Si se hubiese conservado la primera edición de alguno de ellos en alguna iglesia o biblioteca, bastaría consultarla para

2. *Novum Testamentum graece editio vegesima octava,* de K. y B. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (y otros colaboradores del Instituí für Textfors- chung des Neuen Testament de Münster, Westfalia), Deutsche Bibelgesellschfat, Stutt- gart, de 1984

ver en qué se había separado cada copia de su modelo. Pero esto no es posible. Nuestro único acceso al texto primigenio es a través de copias más o menos cercanas a lo que salió de manos de los autores. Pero, a la vez, este hecho no significa que haya motivos para un escepticismo extremo. Puede afirmarse lo contrario de lo que suponen las personas o grupos que mantienen la teoría de la corrupción generalizada del Nuevo Testamento, pues existe una rama de la filología que se ocupa expresamente de tales copias, de estudiarlas a fondo y del modo cómo a través de ella podemos acercarnos lo más posible a esos originales perdidos. Esta ciencia, que se denomina «crítica textual» (pp. 78-81), tiene una tarea múltiple, aunque orientada a un único objetivo: presentar, o reproducir a partir del estudio de las copias, por medio de la imprenta, un texto seguido de un libro antiguo, de modo que el lector moderno tenga la seguridad de que lo que lee se parece lo más posible a lo que salió de la pluma del autor.

Para conseguir este fin, la crítica textual —en concreto la que se ocupa del Nuevo Testamento— ha efectuado ya desde el Renacimiento, poco a poco y con el concurso de miles de estudiosos, los procesos siguientes: recoger, ordenar y organizar los manuscritos en familias de modo que su inmenso número sea manejable; examinar dónde se han producido posibles errores o alteraciones del texto y estudiar el porqué de las mismas; evaluar las variantes que presentan los manuscritos y deducir cuál de ellas se acerca más a lo que se puede pensar razonablemente que fue el original (pp. 157-159).

Gracias a la labor de la crítica textual podemos sostener que el texto del Nuevo Testamento se nos ha transmitido de un modo suficientemente satisfactorio, pero solo el texto neotestamentario que circulaba por la mayoría de las iglesias cristianas en el año 200, ya que los manuscritos más antiguos son de esa época. Hay un hecho, sin embargo, que nos ratifica en la percepción de que el texto que tenemos del Nuevo Testamento es fiable en líneas generales: el descubrimiento del Papiro 52 (P^{52}). Este fragmen- tito contiene Jn 18,31-33.37-38. Los papirólogos están de acuerdo en que, por su modo y tipo de escritura, fue copiado hacia el 125-150 e.c. Por tanto, puede que no llegue a tres o cuatro decenios después de la composición del Cuarto Evangelio. Ahora bien, el texto presentado por el P^{52} es sensiblemente igual al que puede reconstruirse por medio de los métodos científicos usuales. Y acerca de este último estimamos que se parece muchísimo al original, aunque no sea exactamente igual al que escribieron los autores neotestamentarios. Con otras palabras, yendo hacia atrás cronológicamente, la crítica textual ha reconstruido un texto del Nuevo Testamento bastante cercano al de los «autógrafos». Este hecho nos ratifi

ca en la percepción de que el texto que tenemos de ese corpus es fiable en líneas generales.

Por ello se puede percibir cuán carentes de base son ciertas afirmaciones de nuestros días (por ejemplo, en *El Código da Vina* y secuelas) proferidas por quienes creen que esas fabulaciones novelísticas son verdad. Por ejemplo, que el texto de los evangelios fue reescrito, reelaborado y manipulado por completo en el siglo iv después de la famosa —e inexistente— «conversión» de Constantino. Según esta peregrina teoría, la Iglesia de acuerdo con las autoridades civiles manipuló los textos con la idea de hacer de Jesús (un mero hombre según los primitivos textos evangélicos conservados hasta ese momento) un dios, de modo que el Imperio tuviera una divinidad única en quien creer, que sirviera de aglutinante religioso para los habitantes tan diversos de las provincias del Imperio.

La inanidad de estas y otras afirmaciones semejantes cae por tierra si tenemos en cuenta lo que acabamos de sostener: si —como hemos afirmado— es altísimamente probable que poseemos un texto del Nuevo Testamento tal como circulaba alrededor del año 200, y si por muy diversas consideraciones este texto es muy cercano al que pudieron escribir los autores originales del Nuevo Testamento, ¿cómo es posible sostener que los evangelios fueron reelaborados profundamente en torno a ciento cincuenta años más tarde, en tiempos del concilio de Nicea y por orden o insinuación de Constantino? Creo que no merece la pena gastar ni un segundo en rebatir semejante fabulación, ya que ignora por completo lo establecido firmísimamente por la crítica textual.

Sin embargo, no se puede ser triunfalista, puesto que este texto de en torno al 200 tiene también sus problemas. Tres observaciones nos harán caer en la cuenta de ellos. Primera: entre la fecha de la primera obra del Nuevo Testamento, 1 Tesalonicenses, escrita con casi total seguridad en Corinto por Pablo en el 51 e.c., y el texto N-A^{28} (que, debo insistir, corresponde al que circulaba más o menos en el año 200), median ciento cincuenta años. Y este lapso de tiempo no puede estrictamente acortarse o rellenarse, porque no hay manuscritos de esa carta que hayan sido copiados antes de ese año 200, fecha en la que creemos que se había constituido ya el núcleo del canon neotestamentario, al menos en la cristiandad del Mediterráneo oriental, y que tal canon tenía ya un texto bastante fijo. Sin duda el proceso de canonización había contribuido a que el texto del Nuevo Testamento se hubiera consolidado rápidamente como casi intocable; pero en verdad no sabemos, ni podemos aventurar, qué transformaciones pudieron sufrir los textos de 1 Tesalonicenses u otras obras del Nuevo Testamento más tardías hasta que se fijó el texto hacia el 200 como mantenemos. Respecto a los evangelios, sabemos con absoluta se

guridad que su texto no fue intocable en principio, pues los sucesivos autores (Mateo y Lucas; Juan quizás indirectamente) utilizaron la obra de Marcos manipulándola a su aparente antojo, o conforme a sus necesidades teológico-literarias.

Es cierto que tenemos obras de autores cristianos primitivos de la primera mitad del siglo II, cuyos textos citan partes del Nuevo Testamento con un tenor muy parecido al que ofrece la moderna crítica textual. Autores de este tipo —cuyos escritos no entraron en el canon de libros sagrados, pero que los compusieron antes o en torno al 150— son: Ignacio de Antioquía (¿redacción final hacia 130-140?), Marción (140-160), Justino Mártir (hacia 150-160), Taciano el sirio (160-170), Ireneo de Lyon (hacia el 180) y Clemente de Alejandría y Tertuliano en las obras que compusieron antes del 200. Por tanto, en algunas ocasiones y con ciertas dudas, cuando coincide el texto de la cita con el del autor primitivo (en la práctica el texto de N-A^{28}), podemos retrotraer nuestro conocimiento del texto unas décadas hacia el momento en el que se compuso el original.

En segundo lugar, este texto no se halla, tal cual ha sido reconstruido por Nestle-Aland^{28}, en ninguno de los manuscritos que han llegado a nuestras manos. Con razón ha sido calificado el texto científico actual del Nuevo Testamento como un mero «conjunto armónico» resultante de la combinación de las variantes de los mejores manuscritos conservados. Es en realidad una combinación ideal, resultante realizada a partir de este conjunto de variantes, combinación que se estima que podría parecerse en alto grado al texto que salió de las manos de nuestros desconocidos autores neotestamentarios. Pero, al fin y al cabo, el texto griego del Nuevo Testamento hoy es una mera reconstrucción.

Y, finalmente, debemos señalar que los manuscritos que poseemos son el resultado del azar histórico, pues sin duda hubo otros, *a priori* también excelentes, que resultaron destruidos en guerras, incendios u otros percances más o menos accidentales. Ignoramos cómo habría sido la reconstrucción del texto neotestamentario con su aportación.

Hay además, en mi opinión, otro problema intelectual serio, sobre todo para los creyentes, respecto al texto griego del Nuevo Testamento. Se trata de que la Iglesia católica nunca ha definido, ni siquiera en el concilio de Trento, cuál es el tenor exacto, literal, del texto inspirado por el Espíritu Santo. Entre las más de 200 000 variantes de peso del Nuevo Testamento (hay unas 500 000 en total, aunque muchas de ellas son ortográficas o de mero orden de palabras), ¿cuáles representan el texto original?

Se da el caso curioso, desde el punto de vista católico, de que la edición del Nuevo Testamento griego hoy más extendida (N-A^{28}), sobre la

que se hace el noventa y cinco por ciento de las traducciones a lenguas modernas, se confecciona por una mayoría de investigadores protestantes. Es el caso indicado arriba del mencionado Instituto de Münster dedicado a la crítica textual del Nuevo Testamento. Además, esta edición científica es un texto que va cambiando (no demasiado, pero cambia) de una edición a otra. Entre las ediciones 26 y 27 las apretadísimas páginas que señalan las diferencias suman unas treinta. ¿Qué pensar de este hecho?

Para la inmensa mayoría de creyentes y sus pastores espirituales, esta inestabilidad textual, este no saber cuál es exactamente el texto sagrado, no constituye un problema. Se argumenta que lo que importa no es un texto «muerto», sino la palabra y la persona de Jesús que viven en el interior de su Iglesia y en el corazón de los fieles. Las líneas generales están claras —se dice—; las minucias no importan. Para una minoría y para los no creyentes, sin embargo, sí es un problema el que la Iglesia sea incapaz, por la misma naturaleza de las cosas y el avance de las técnicas de edición, de definir cuál es exactamente el texto sagrado. Aunque se diga que la Iglesia vive no de la letra impresa, sino de la «palabra viva», lo cierto es que apela continuamente a un texto escrito. No saber con exactitud cuál es exactamente el tenor de este texto escrito inspirado es un problema teológico sin resolver.

En conclusión, filológica e históricamente hablando debemos aceptar que:

a) Hemos perdido los originales del Nuevo Testamento;

b) El texto reconstruido data en el mejor de los casos de en torno al año 200 (algunos lo adelantarían al 180): un centenar de años después de la escritura de una buena parte del Nuevo Testamento;

c) Nunca poseeremos el texto que muchas personas creen inspirado o «dictado» literalmente por el Espíritu Santo, porque ese texto se transmitió en copias de copias, y siempre hay y habrá variantes, aunque se descubrieran nuevos manuscritos presumiblemente más cercanos a los originales;

d) En la cristiandad antigua no le daban mucha importancia a una transmisión del texto sagrado absolutamente exacta, por lo que cada zona geográfica importante tenía su Nuevo Testamento. En la inmensa mayoría las variantes no son de importancia. En unos doscientos casos sí, y pueden afectar al dogma.

7. El Nuevo Testamento es un conjunto de libros —hoy 27, de los cuales 21 son cartas— voluntariamente predeterminado y excluyente, es decir, no es un espejo de todos los cristianismos que hubo en el nacimiento de la fe cristiana ni de los credos existentes en el momento de tal selección de obras.

De acuerdo con lo que he expuesto en mi obra *Cristianismos derrotados* a vista de pájaro y sin ser exhaustivos, podemos enumerar al menos unos ocho o nueve «cristianismos», o grupos de cristianos con una masa crítica suficiente para ser considerados como tales, que no están incluidos plenamente en el Nuevo Testamento. Así, *a)* los que negaban que Jesús fuera Dios, como los ebionitas o los nazarenos; *b)* los que renegaban de Pablo considerándolo un falso profeta: Escritos pseudoclementinos;
c) grupos proféticos que preconizaban el dominio del Espíritu sobre la comunidad por encima de los cargos eclesiásticos: montañistas y gnósticos de muy diverso pelaje; *d)* cristianismos que negaban la validez de la Biblia tal como la conocemos hoy: Marción, Escritos pseudoclementinos, ciertos gnósticos conocidos por las obras encontradas en Nag Ham- madi como las comunidades que se hallan detrás del *Origen del mundo, Apócrifo de Juan* o la *Hipóstasis de los arcontes,* que tratan expresamente las cuestiones de antropogonía/antropología acomodando el texto de la Biblia a las concepciones y cánones gnósticos; e) cristianos que negaban la encarnación del Verbo en Jesús, como los docetas *y* algunos autores de los *Hechos* apócrifos *de los Apóstoles; f)* grupos opuestos a la idea de una resurrección en el futuro, que son criticados, aparecen en Pablo (1 Cor) y en las Epístolas Pastorales; g) cristianismos que promocionaban la independencia de las mujeres dentro de la Iglesia: obras que trataban de diverso modo la figura de María Magdalena como los *Hechos apócrifos de los Apóstoles* o el *Evangelio de María; h)* grupos que renegaban del cuerpo y del mundo, que promovían un ascetismo extremo, y luchaban contra la vida sexual y el matrimonio: Evangelio de los egipcios, Epístola del Pseudo Tito; *i)* cristianismos que promocionaban una vida libre en lo sexual, incluso libertina: gnósticos libertinos de Epi- fanio e Ireneo o los herejes carpocracianos de Clemente de Alejandría.

Estos tipos de cristianismo que cualquier observador atento podría contemplar en Asia Menor, la actual Turquía, a mediados del siglo n, a pesar de ser tantos, se reducen a tres líneas principales de pensamiento teológico:

A) La línea judeocristiana (pp. 70-71), es decir, los seguidores puramente judíos de Jesús de la primerísima hora, congregados sobre todo en Jerusalén, en Galilea y probablemente también en Samaria. Entre ellos había fariseos, esenios y sacerdotes del clero bajo que creían firmemente —sin apartarse un ápice de su credo judío— que Jesús era el verdadero Mesías y que había venido ya. Su teología era en verdad muy judía con algunos retoques generados a partir de la creencia de que Dios

3. Edaf, Madrid, 2008.

había resucitado a Jesús y lo había confirmado en su misión de mesías, tan escasa de éxito hasta el momento. Para ellos resultó pronto evidente que, como Jesús no había podido cumplir su misión por su muerte extemporánea a manos de los romanos, tendría que venir pronto a la tierra para cumplirla plenamente de una vez e instaurar en Israel, por supuesto, el reino de Dios.

B) La línea paulina (p. 146). Se caracterizaba porque del Jesús de la historia no le interesaba en principio más que sus actos vitales más importantes, su muerte y resurrección. El paulinismo entiende la muerte de Jesús en la cruz como un acto voluntariamente querido por su Padre y como un sacrificio expiatorio y vicario, es decir, una muerte en sustitución de los demás humanos, que eran quienes debían morir en realidad debido a sus agravios a Dios. Con este sacrificio la situación de pecado de la humanidad quedaba eliminada, restablecida la amistad con Dios y abierta la posibilidad de la salvación eterna, tanto para los judíos como para los paganos. Pero de entre ellos solo se salvará el que crea que Jesús es el Mesías, que con él se ha establecido la era mesiánica y que el pecador queda convertido en justo («queda justificado») una vez que ha admitido por un acto de fe, ayudado necesariamente por la gracia divina, que la muerte en cruz de Cristo ha sido el sacrificio expiatorio que ha borrado todos los pecados del mundo.

C) Los cristianos gnósticos, que estaban normalmente incardinados en comunidades de la rama paulina. Estos se creían especiales, porque eran los únicos entre los mortales que habían recibido una revelación especial para entender en profundidad cómo es Dios; cómo es la plenitud de esa divinidad que se expande; cómo ha sido creado el universo y por quién; cómo Dios ha enviado reveladores de su esencia y presencia en el mundo a lo largo de la historia, y cómo Jesús es el último de ellos; cómo este ha escogido a unos pocos mortales para indicarles cuál es el verdadero camino de la salvación; cómo el espíritu humano de esos elegidos es consustancial con la divinidad y cómo ese espíritu —desgraciadamente encadenado por un triste proceso a la materia del universo— debe volver a su verdadera patria que es el cielo. El redentor-revelador-jesús les ha señalado a ellos solos el camino.

Dos de las grandes divisiones del cristianismo que hemos descrito perecieron rápidamente por el desarrollo mismo de la historia:

1) El judeocristianismo tenía poco que ofrecer al Imperio romano (¡un mesías demasiado judío no interesaba a ningún pagano!), y fue arrastrado además por los calamidades caídas sobre el judaismo —el Imperio no distinguía bien al principio entre judeocristianos y judíos— como resultado de las tres grandes revueltas contra Roma en los siglos I y II

(años 70; 115-118, y 135). Hacia el siglo VI e.c. apenas quedaba nada del judeocristianismo.

2) Los gnósticos desaparecieron por sí solos entre los siglos rv y V: era una religión muy filosófica, con un complejísimo entramado mítico-filosófico-platónico que explicaba a Dios y los Primeros Principios de un modo muy confuso o alambicado para la gente corriente. Por otro lado, se autoexcluyeron en la práctica de la Gran Iglesia al considerarse receptores de una revelación especial destinada a la salvación de unos pocos. A partir del siglo VI e.c. quedaban igualmente escasísimos grupos gnósticos, aunque han subsistido hasta hoy en grupúsculos (por ejemplo, gnósticos *NewAge)* y a lo largo de la historia en otras religiones con mezcla de gnosticismo como el maniqueísmo, los bogomilos y el catarismo.

8. Entre el 150 y el 200 e.c. la formación de la lista actual de libros sagrados del Nuevo Testamento se había completado en lo sustancial. Es de suponer que este hecho se debió a un acto deliberado de política eclesiástica—aunque no nos haya quedado ningún documento que deje constancia de ello, ni se diga expresamente qué grupo o grupos conformaban la Gran Iglesia que lo formó—, ya que la observación del contenido de la lista deja entrever varios actos de fuerza que no se explican por el azar: se eligió un tipo de cristianismo mayoritario aunque plural, que eliminaba los cristianismos algo «estridentes», ciertos judeocristianismos rancios y los gnósticos, que no encajaban bien con las aspiraciones generales de los deseosos de la salvación en el ámbito del Imperio romano.

La Gran Iglesia —que creemos era de cuño paulino— forzó un canon complicado de cuatro evangelios en vez de uno solo; se eliminaron otros muchos evangelios que podían tener *a priori* fundamentos para ser aceptados en la lista de obras «sagradas» como el Evangelio de *Pedro,* el de *Tomás* o el de los *Nazarenos* (no en su estado actual, manipulado después de la formación del canon, sino en el que suponemos primitivo); se dividió en dos partes una obra única: Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles; quedaron barridos todos los escritos de talante claramente gnóstico. De hecho se eliminaron todos los evangelios que no pertenecían a una concepción paulina básica (el significado salvífico-sacrificial de la muerte y resurrección de Jesús): tanto los gnósticos como algunos judeo- cristianos, al igual que los de factura demasiado tardía y fantasiosos.

La formación de la lista deja entrever también un proceso de negociación para admitir en ella obras de tendencias muy diversas dentro de la Gran Iglesia, paulina. Así entraron en el canon o lista de «libros sagrados cristianos» cartas de Pablo y sus discípulos; algún que otro escrito judeocristiano de tendencias semiopuestas al Tarsiota, como el Evan

gelio de Mateo, la Epístola de Santiago o el Apocalipsis, pero que eran en parte asimilables por el paulinismo porque aceptaban la divinidad de Jesús y el significado de la muerte en cruz como sacrificio expiatorio en sustitución del género humano y como eliminador del pecado; y un Evangelio, el de Juan, que pretendía positivamente superar y enmendar la plana a los otros tres.

Fue, por tanto, la formación del canon una obra de consenso. Además la lista procuraba un cierto equilibrio entre las tendencias del grupo mayoritario: frente al gran bloque de cartas paulinas (siete + siete, incluido *Hebreos)* se admitió otro bloque de siete cartas que compensara la excesiva presencia de Pablo: tres cartas «católicas» atribuidas a las tres columnas de la Iglesia de Jerusalén: Santiago-Judas (dos cartas), Pedro (dos) y Juan (tres); más un Apocalipsis, que es muy judío, pero que tiene una teología de la cruz y de la divinidad de Jesús esencialmente paulina y que contiene siete cartas a siete iglesias, que sirven también de contrapeso a las cartas paulinas; frente al bloque de los evangelios sinópticos se admitió el evangelio espiritual o místico de Juan.

Visto en conjunto y a una cierta distancia, el Nuevo Testamento estaba compuesto de

a) Un bloque compacto de teología paulina (que contiene y acepta, al menos superficialmente, una parte del ideario gnóstico);

b) Un bloque mínimo pero levemente compensador que acepta la teología judeocristiana; y

c) Un apocalipsis que es muy judío y a la vez paulino en su teología esencial. Al mismo tiempo se cumplían las reglas de una cierta numerología, a la cual eran muy aficionados los judíos y los cristianos de la época:

1. *Cuatro* evangelios destinados a predicar a Jesús a las gentes de los cuatro puntos cardinales, es decir, toda la tierra (los Hechos de los Apóstoles eran la segunda parte del Evangelio de Lucas);

2. *Catorce* cartas de Pablo (para nosotros hoy *siete* son auténticas y *siete,* de sus discípulos: siete más siete);

3. *Siete* cartas de otros apóstoles importantes Santiago/Judas; Pedro y Juan;

4. *Siete* cartas contenidas en un Apocalipsis, el de Juan.

Como se ve, es una estructura muy elaborada, en nada casual y que, para mí, es el producto de un pacto (¿no escrito?, ¿perdido?) de las iglesias paulinas que eran las más importantes entre el 150-200 e.c. Fue en esas décadas cuando se pusieron los fundamentos básicos de este canon, que cambiará luego muy poco. Es de destacar, como primer impulso básico para la formación del canon, lo que los discípulos de Pablo creyeron aportación esencial de su maestro gracias a la elaboración teológica del

concepto de «nueva alianza» en 1 Cor 11,25 y en 2 Cor 3,6: «Dios nos ha hecho ministros y dueños de una nueva alianza, no de la letra, sino del espíritu; la letra mata, el espíritu vivifica», una alianza que para Pablo no superaba en absoluto el judaismo. Pero en el sustrato del uso del sintagma «nueva alianza/testamento» se encuentra el hecho de que la matriz del cristianismo es, y sigue siendo, el judaismo del que el cristianismo no es sino una variante, puesto que la identidad mesiánica de su primer impulsor, Jesús, hundía sus raíces en la historia judía pasada. No en vano los textos de Jr 31,31-34; Ez 36,26-27; lQBendiciones 5,21-33, así como algunos pasajes del *Documento de Damasco* y de la *Regla de la comunidad* hablan igualmente de un «testamento/alianza» eterna. Pero añadamos que el cristianismo —no Jesús ni tampoco Pablo— comenzó pronto a considerar que esa alianza/testamento era una novedad radical y no un fenómeno intrajudío.

Los impulsos generales para la formación del canon fueron varios:

a) Quizás la formación previa de un canon judío de las Escrituras;

b) Casi con toda seguridad la formación, también previa a la lista de la Gran Iglesia, de un primer canon cristiano bastante peculiar de textos sagrados realizado por el heresiarca Marción hacia el 140: eliminaba totalmente el Antiguo Testamento; dejaba un solo evangelio, el de Lucas; y un solo apóstol, Pablo;

c) El contenido de los escritos sacros debía atenerse a la «regla de la fe», ya bastante firme a mediados del siglo II entre las iglesias paulinas que son las que forman y deciden el canon;

d) Las lecturas públicas en las iglesias paulinas y no paulinas de textos que se creían inspirados; ese consenso apuntaba a qué obras debían incluirse en la lista canónica y cuáles no;

e) La aparición a mediados del siglo II del montañismo, una variante del cristianismo en la que la autoridad suprema no la ostentaban el obispo y sus ayudantes, sino los profetas, o profetisas, movidos por el Espíritu. Para la Gran Iglesia resultaba claro que un cristianismo solo controlado por el Espíritu no era en absoluto gobernable. Había que atenerse a un depósito escrito de la fe.

9. A pesar de su cuño netamente paulino, el Nuevo Testamento es una obra plural y prácticamente anónima. Al no ser un libro compacto, redactado por un autor único, sino una conjunción de obras muy diferentes entre sí en estilo, lenguaje, género literario y propósito, el Nuevo Testamento contiene en sí mismo una gran tensión entre la unidad y la diversidad. En realidad, el Nuevo Testamento no es más que el reflejo de la diversidad del cristianismo primitivo, aunque dentro de una cierta unidad. Los

autores todos —salvo el mencionado grupo de siete cartas que salieron de la misma mano, las auténticas de Pablo— del Nuevo Testamento son desconocidos. La tradición, a partir del siglo II, les ha atribuido un nombre. Pero esta denominación no es ni siquiera probable. Por ejemplo, de Marcos se afirma que es discípulo directo de Pedro, pero parece no conocer bien la geografía de Israel, pues comete un error increíble de geografía palestinense en 7,31 (véase un mapa del Israel de su tiempo, aunque hay muchas interpretaciones benignas de ese error por parte de la investigación confesional), y critica duramente a Pedro, su presunto maestro; Mateo como el publicano que sigue a Jesús, pero que a la vez utiliza fuentes escritas anteriores a él para componer su evangelio; Juan, hijo del Zebedeo, un discípulo de estricta mentalidad fanático-zelota, pero que es el autor —según la tradición— de obras de talante protognós- tico, espiritualista, simbólico, en realidad compuestas decenios más tarde, como el Evangelio de Juan y el Apocalipsis que, además, tienen una teología muy diversa entre sí.

Aparte del anonimato, hay algunas obras del Nuevo Testamento que son pseudoepígrafas, es decir, están escritas por falsarios que se hacen pasar por Pablo (Efesios; 2 Tesalonicenses; 1 y 2 Timoteo; Tito; se duda de Colosenses) o por otros apóstoles (Santiago, Judas, Pedro, Juan). El fenómeno de la pseudoepigrafía era bastante común en la Antigüedad y no es propio solo del cristianismo primitivo: conocemos otros casos en el ámbito grecolatino y egipcio. Pero tal costumbre es verdaderamente curiosa para la mentalidad moderna. Por ello se han ensayado diversas explicaciones. La primera, y más obvia, sería aceptar simplemente que estos autores engañaban conscientemente a sus lectores. Esta posibilidad queda siempre abierta, y últimamente autores como José Montserrat han insistido en ella. Para este autor se debe hablar en el Nuevo Testamento de falsificaciones explícitas, es decir, escritos cuyo texto mismo se atribuye falsa y conscientemente a un autor del pasado. Los verdaderos y desconocidos autores de las obras citadas arriba son, por tanto, falsarios.

10. El Nuevo Testamento es un libro de propaganda de una fe, y presenta las cosas de modo que surja una interpretación de los temas, y no otra, conforme a esa fe. Esto ocurre sobre todo con los evangelios, pero también con el resto de los escritos del corpus neotestamentario. Todos estos textos están redactados de modo que atraigan a las creencias cristianas a los lectores potenciales, o las confirmen. De este hecho se deriva una consecuencia importante: como testimonio de fe es muy posible que los hechos narrados en tales textos estén vistos a través de las lentes de esa fe, lo que implica una cierta distorsión. Esto enlaza con lo que se dirá

del Nuevo Testamento como objeto de crítica filológica, absolutamente necesaria.

De la aplicación de los métodos histórico-críticos modernos y del uso en general de la metodología de la historia antigua respecto a los textos neotestamentarios, se deduce un marco de interpretación de ellos como ocurre con cualquier otro libro legado por la Antigüedad que contenga historias. Indefectiblemente se plantea así una cuestión fundamental: ¿podemos fiarnos históricamente de los textos del Nuevo Testamento? Y en concreto respecto a su figura principal, Jesús: ¿podemos fiarnos de los evangelios en cuanto relato histórico de la vida de ese personaje?

La respuesta a esta pregunta es compleja, pues no solo hay que contrastar los datos de los evangelios entre sí, sino estudiar las «tendencias» de composición de cada uno, es decir, su teología peculiar que puede llevarlos a presentar los hechos de una manera especial o con una óptica más o menos deformada. A la luz de muchos siglos de investigación es más que plausible que tengan tal óptica, y que nosotros podamos detectarla. La lectura pausada y crítica de los textos del Nuevo Testamento, y en particular de los evangelios, debe poner en guardia al lector ante un uso espontáneo del material sobre Jesús contenido en los textos transmitidos, sobre todo si se tiene en cuenta la observación que sigue.

11. El Nuevo Testamento es un libro que contiene mitos religiosos. En principio este hecho, que me parece bastante evidente, aunque muchos creyentes no lo admitan, no es criticable, pues la mayor parte de los hechos sobrenaturales son solo expresables por medio de afirmaciones míticas. Esta tesis se defiende dentro del cristianismo desde la publicación de la famosa *Vida de Jesús elaborada críticamente (Das Deben Jesu kritisch bearbeitet-,* que yo sepa no hay versión castellana) de David Friedrich Strauss, ya en 1835. El mito es una suerte de símbolo amplio, en forma de relato, que intenta mostrar al lector una cierta verdad que se cree que no puede expresarse bien por otro medio. Afirma Roger Haight:

> El movimiento de todo pensamiento teológico desde abajo hacia Dios procede sobre la base de la experiencia religiosa y del lenguaje simbólico. El carácter simbólico de todas las imágenes, conceptos y manifestaciones religiosas sobre Dios tiene una inmensa importancia [...] que queda realzada en el grado en el que se la ignora [...] Se podría decir que el lenguaje religioso es simbólico, metafórico, analógico y basado en modelos; cada uno de estos marcos de referencia permite reconocer que el objeto del lenguaje religioso es trascendente y no está disponible de modo inmediato. Tal lenguaje, por tanto, no es el trasunto de una representación objetiva, no es referencial de modo inmediato, o lógicamente descriptivo o demostrativo en su referencia.

> El lenguaje religioso tiene siempre una estructura metafórica, porque su referente, Dios, se concibe siempre implícitamente «como», como algo vehiculado por el lenguaje ordinario sobre objetos intramundanos. Este lenguaje es simbólico y análogo porque su objeto trascendente es similar y diferente al mismo tiempo a su análogo finito y simbólico. Tal símbolo, por tanto, apunta hacia lo trascendente, que está fuera de sí, y lo hace presente para que el ser humano pueda encontrarse con él[4].

El carácter mítico de símbolos, imágenes, conceptos y manifestaciones religiosas sobre Dios es absolutamente necesario, si se cae en la cuenta de que, por principio, la divinidad es lo esencialmente otro y, en principio también, incomunicable.

12. A pesar de su contenido a veces mítico, el Nuevo Testamento es un libro de historia, aunque con ciertas reservas. Este corpus presenta multitud de datos, situaciones, personajes, opiniones y hechos que se ven confirmados por otras fuentes históricas de la época. Incluso los evangelios, que contienen una enorme carga interpretativa —sin duda alguna sesgada a menudo por la fe en la resurrección— sobre la vida, hechos y palabras del héroe que presentan, Jesús de Nazaret, son y pretenden ser fundamentalmente la presentación de los rasgos históricos de la vida de este personaje. Otra cosa es que lo logren, ya que la crítica puede aplicar todos sus instrumentos para diseccionar el texto y averiguar lo que puede estar distorsionado por la propaganda.

13. El acercamiento al Jesús histórico solo es posible a través del Nuevo Testamento, no de los apócrifos. A pesar del contenido mítico de este corpus pienso que no hay otra posibilidad de acceso al Jesús histórico si no es a través de su análisis, en primer lugar, de los evangelios, ciertamente, leídos con todas las «armas» de la crítica. Sin embargo, hay muchos que afirman que la Iglesia oculta deliberadamente la imagen de Jesús de los evangelios apócrifos, sencillamente porque la lectura atenta de estos puede hacer que caigan ciertas ideas sobre Jesús que perturbarían la imagen tradicional.

Mi opinión es que esta postura no tiene fundamento. Pero aceptando el envite, es lícito preguntarse: ¿pueden deducirse de los evangelios apócrifos datos fidedignos para reconstruir la imagen de Jesús? La respuesta es de nuevo totalmente negativa y por dos razones. La primera, porque los evangelios apócrifos son casi todos muy tardíos. Y si ya en los evangelios canónicos mismos (en especial en los de la «infancia»; Mt 1-2 y Le 1-2) se

4. *Jesús, símbolo de Dios,* Trotta, Madrid, 2008, pp. 495-496.

desata la más incontrolada imaginación por falta de datos objetivos para rellenar las lagunas del relato biográfico, cuanto más si la fecha de composición se retrasa incluso siglos respecto al nacimiento de Jesús. Los evangelios apócrifos están llenos de exageraciones inverosímiles, historietas y leyendas evidentes, imposibles de aceptar como históricas por cualquier historiador. La segunda, porque estos apócrifos son casi todos textos secundarios, es decir, al menos en la redacción que ha llegado hasta nosotros están influenciados por, o dependen de algún modo de los evangelios canónicos. No tienen, pues, información de primera mano. En general puede decirse que en todo caso se podrían utilizar para corroborar ciertas informaciones obtenidas de los textos más antiguos, los evangelios canónicos, como en el caso del *Evangelio de Tomás* gnóstico..., pero las discrepancias entre los estudiosos sobre su valor histórico real son enormes y en la mayoría de los casos la valoración es negativa.

14. ¿Es el Nuevo Testamento el fundamento del cristianismo, o de un cristianismo, el vencedor en una dura pugna que se produjo ante todo en la primera mitad del siglo II? Que el Nuevo Testamento es el fundamento del cristianismo sin más es lo que se opina generalmente, incluso entre gente bien informada. Pero no creo que sea así. Para empezar, algunos estudiosos sostienen que no es lícito plantearse la cuestión del fundador del cristianismo, puesto que su constitución como nueva religión fue un fenómeno lento y complejo en el que intervinieron múltiples factores. El cristianismo, argumentan, nunca fue una realidad estática, sino dinámica, sincrética —es decir, buena asimiladora de ideas religiosas de su entorno— y contradictoria. Por ello no hubo, ni pudo haberlo, un único fundador. Ciertamente, para responder a esta candente y, para algunos, insólita cuestión, debe pensarse que la formación del cristianismo es un fenómeno de siglos y que en realidad fueron necesarios casi cinco, hasta el 451, concilio de Calcedonia, para determinar con exactitud la naturaleza del Mesías *y* su encaje en una Trinidad. Esta observación es cierta, pero hay momentos de la evolución del cristianismo en el que se dan pasos trascendentales, constituyentes, y uno de esos lo dio Pablo.

La cuestión debería formularse, pues, de otro modo: ¿fue Jesús el impulsor de una ideología religiosa que posteriormente, gracias a sus ideas y *sin cambios sustanciales,* se convertiría en el cristianismo? ¿O tiene esta religión unas características tan peculiares respecto a la religión de Jesús y su concepto de la salvación del ser humano que debe considerarse al cristianismo como una entidad en muchos e importantes puntos nueva y casi «autónoma»?

Como el planteamiento que aquí exponemos es de mera síntesis —habría que escribir un libro entero sobre el tema—, vamos simplemente a

ofrecer unas pistas. Una lectura imparcial del Nuevo Testamento lleva ineludiblemente a responder afirmativamente a la segunda opción: la nueva religión con el paso del tiempo, el cristianismo, es muy diferente a la de Jesús. ¿Y quién dio los nuevos pasos en la constitución de las diferencias? Un buen sistema para responder es empezar por el primer seguidor insigne (o al menos el que más ha dejado escrito y el que ha a su vez tenido más seguidores) de Jesús, Pablo de Tarso, y preguntarnos si Jesús de Nazaret y Pablo tienen las mismas ideas respecto a un concepto básico de cualquier religión: «¿Cómo se salva el ser humano?».

Pues bien, el concepto de la salvación en Jesús es radicalmente distinto del de Pablo. Ante todo el rabino de Nazaret pensaba que la salvación habría de venir de la observancia completa de la ley de Moisés, la Torá de Israel, y del arrepentimiento, de modo que se pueda entrar en el reino de Dios, que iba a instaurarse muy pronto en la tierra de Israel. Para Pablo, por el contrario, incluso para los judíos, la salvación tenía su fuente en un acto de fe en Jesús como mesías y en su sacrificio en la cruz como acto de salvación universal. El proclamador judío del Reino es, después de Pablo, proclamado como el salvador de todos los humanos.

Teniendo en cuenta esta radical diferencia, y muchas otras que no es posible exponer aquí, la pregunta sobre el fundamento y el fundador del cristianismo en sus inicios, según el Nuevo Testamento, podría ser respondida así: dado el pensamiento religioso de Jesús, no fue este el fundador del cristianismo, sino su primer impulsor. Este último vocablo debe entenderse del siguiente modo: independientemente de lo que el Jesús histórico pudo o no pudo haber hecho, es incuestionable que inició voluntaria o involuntariamente un proceso que siglos más tarde se convirtió en el cristianismo a secas. Jesús, con su genio religioso, reflexionó profundamente sobre la religión judía e hizo un especial hincapié en ciertos aspectos de ella que lo situaron en un puesto preferente dentro del panorama de la religiosidad hebrea del siglo I: *a)* tuvo una concepción más perfilada y un tanto novedosa de la filiación divina del ser humano; ¿>) interpretó la ley de Moisés de un modo radical, profundo, esencialista, al estilo del Maestro de Justicia de Qumrán; *c)* tuvo una concepción más amplia de la pureza ritual y de su concentración en la impureza como producida solo por el pecado. Su idea era que la impureza dependía ante todo de la actitud del corazón (lo cual lo colocó en la mejor tradición israelita); *d)* defendió que en el juicio final, previo a la entrada en el Reino, sería la imitación de Dios (la *imitiatio Dei)* según la norma del amor al prójimo (Lv 19,18) aquello que en definitiva salvará al ser humano, dentro del cumplimiento general de los preceptos de la ley de Moisés.

Pero todos estos impulsos no eran suficientes para iniciar un proceso de separación del judaismo en cuanto religión. Y nos consta que Jesús jamás manifestó deseo alguno de fundar un culto nuevo. Fue Pablo el primero que puso los fundamentos ideológicos necesarios para la autonomía del grupo cristiano respecto a la Sinagoga. Frente a Jesús, fue el Tarsiota el que impulsó, y casi completó, un movimiento teológico que dejó de poner en primer plano el reino de Dios, intramundano, en la tierra de Israel y se concentró en proclamar un paraíso ultramundano y la fe en un Jesús muy transformado, repensado y divinizado como medio para alcanzarlo. Parece pues, que el personaje que comienza a poner los cimientos para una nueva religión y para la posterior separación definitiva del judeocristianismo del judaismo normativo y oficial fue Pablo de Tarso y no Jesús de Nazaret.

Sin embargo, a tenor de una lectura imparcial del Nuevo Testamento, nuestra única fuente para los inicios, como he indicado, no fue Pablo el fundador del cristianismo. Y la razón es sencilla y contundente: el Tarsiota tampoco pretendió fundar religión nueva alguna, sino que —absolutamente convencido de que el fin del mundo era inminente, dentro de su generación— no tuvo más deseo que «vivir su judaismo conforme a las normas del Mesías, Jesús, para el tiempo mesiánico hasta el final». Difícilmente puede ser alguien el fundador de algo si no lo pretende en absoluto y, además, algunas ideas suyas no encajan bien en la estructura de lo que se dice que él fundó. En efecto, Pablo aceptaba que el cumplimiento de la ley mosaica completa era una obligación para todos aquellos judíos, incluido él mismo, que se sumaban a la fe en Jesús como mesías[5], pero admitía y defendía a la vez que los paganos que se convirtieran a esa misma fe en el Mesías —el redentor del mundo entero y no solo de los judíos—, no tenían que cumplir la ley completa de Moisés, pues había una parte de ella (la que afectaba a la circuncisión, las normas sobre los alimentos y la pureza ritual) que no les incumbía. Y esto por la sencilla razón de que al convertirse al Mesías no tenían por qué hacerse judíos, sino que debían mantenerse en el estado en el que habían sido llamados a esa fe (1 Cor 7,17-20: texto claro y contundente[6]). Pero esta fue de he

5. Y la razón es que los judíos son por nacimiento miembros de la alianza de Dios con Abrahán, y que la ley de Moisés no es otra cosa que la norma obligatoria para vivir, o seguir viviendo, en esa alianza. Y, según el mismo Pablo, los paganos «entran» en ella no por filiación natural, sino adoptiva.

6. «En todo caso, a cada uno como le asignó el Señor; cada cual viva del modo como le ha llamado Dios. Y así lo ordeno en todas las iglesias. ¿Fue llamado uno siendo circunciso? No rehaga su prepucio. ¿Fue llamado uno siendo incircunciso? No se circuncide. La circuncisión es nada, y nada la incircuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios. Permanezca cada uno en la llamada en la que fue llamado por Dios».

cho la semilla de un desarrollo posterior que jamás habría deseado Pablo: se afirmó en contra de sus ideas que incluso para los judíos que crean en el Mesías como redentor tampoco es necesario cumplir las leyes que afectan a la circuncisión, a los alimentos y a la pureza ritual. Aquí se rompe el judaismo, pero no fue esa la idea de Pablo como se ve claramente por el pasaje de 1 Cor que acabamos de citar.

Visto desde el Nuevo Testamento, el cristianismo actual se basa sobre muchos pilares. Pablo no es el único. Otros muy importantes son: el Evangelio de Mateo y su ideología eclesiástica y el Evangelio de Juan, con su peculiar interpretación de Jesús, o la nueva estructura del grupo cristiano, parecida a la de una asociación religiosa dentro del Imperio romano, que comienza a consolidarse a partir de las normas de las Epístolas Pastorales o Comunitarias.

Sin embargo, no es desacertado confirmar lo que apunté anteriormente, a saber, que Pablo ocupa la posición principal en la cuestión del desarrollo de la concepción cristiana. Por tanto, el cristianismo no se entiende sin Jesús de Nazaret, cierto, pero más como su condición y fundamento que como su fundador estricto. Fue el marco paulino de su reinterpretación, y podríamos decir «repensación», la base del cristianismo actual. Y si eso es así, respondo también a la pregunta del principio de esta última cuestión de la lección de hoy: ¿es el Nuevo Testamento el fundamento del cristianismo? No lo es, sino el fundamento de un cristianismo, el que resultó vencedor, el paulino, que formó su estructura mayoritaria.

II. ¿CÓMO SE GENERÓ LA TEOLOGÍA CRISTIANA (Y SE FORMÓ ASÍ EL NUEVO TESTAMENTO)?

¿Cómo creo yo que se generó la teología cristiana, y con ello el cristianismo? Es esta una cuestión importante en el acercamiento al Jesús histórico, porque —a mi entender y en el de la investigación crítica en general— el cristianismo solo empieza tras la muerte de Jesús, y nace precisamente con la construcción de una teología reflexiva sobre él. Pero esa idea suena extraña para muchos oídos.

He afirmado muchas veces en conferencias y libros que el nacimiento del cristianismo se produce como una serie de actos de exégesis o reinterpretación de la figura de Jesús, de su misión, de su verdadera naturaleza, de hechos y dichos jesuánicos que entonces, a otra luz, se creían entender en su completa significación. Y he afirmado que el cristianismo es un fenómeno exegético de interpretación de la vida de Jesús —una vez muerto este—, de sus hechos y dichos a la luz de la revelación de Dios, esos

textos que sus discípulos creían ser la palabra de aquel, la santa Escritura. Para los judíos de la época, la Biblia era la Ley, los Profetas, ciertos libros de historia (Samuel-Reyes) y algunos del resto de los «Escritos», sobre todo los Salmos y los Proverbios. Y en las discusiones teológicas, en especial entre los fariseos, siempre tenía la Escritura la última palabra... ¡Bien interpretada naturalmente! Pero como es también natural, cualquier grupo sostenía que la mejor interpretación era la suya, la imperante en la comunidad a la que cada maestro pertenecía. En Qumrán esta opinión llegaba hasta extremos exagerados, como condenar al fuego eterno al judío piadoso que no tuviera una interpretación igual a la imperante en la secta.

A la luz de esta consideración, debo explicar cómo creo que fue el proceso de «relectura» de la vida y hechos de Jesús a la luz de textos de la Escritura. Es bien sabido que Jesús no dejó nada escrito, pero no porque así lo deseara, sino porque era costumbre/ley en la época el que los comentarios a los textos sagrados fueran orales y se dejara la escritura solo para la «Escritura», lo sacro. Pero sabemos también que su predicación y sus acciones causaron una amplia conmoción entre sus seguidores. Fue Jesús un gran rabino y un gran conmovedor de masas, por lo menos al inicio de su ministerio. Ahora bien, precisamente al ser su enseñanza solamente oral, legó a sus discípulos al morir un rico patrimonio de dichos y sentencias morales, de notables interpretaciones de los textos sagrados, sobre todo de la Ley y de los Profetas, de concepciones sobre el reino de Dios, que había que transmitir también a otros, pues sus discípulos creían que Jesús había sido el Mesías, y los demás debían saberlo y actuar en consecuencia.

Pero «transmitir» puede hacerse de dos modos: mecánicamente o interpretando. El origen del cristianismo está ligado íntimamente a esta segunda manera, la interpretación, debido a lo que ocurrió tras la muerte del Maestro. La trasmisión de la herencia de Jesús se vio condicionada por un hecho singular: sus seguidores estuvieron muy pronto absolutamente convencidos de que él no había muerto para siempre... ¡Dios lo había resucitado! El Maestro vivía de nuevo espiritualmente entre ellos; sí, estaba vivo *y* había sido exaltado hasta el ámbito de la diestra de Dios. El historiador tiene que constatar —aunque no intente explicar si la resurrección es o no verdadera históricamente ni cómo se generó la creencia— que sin la existencia real y previa de la creencia firme en la resurrección de Jesús entre sus seguidores no se explica nada de lo que ocurrió después de la muerte del que consideraban su maestro y salvador.

Con la ausencia física del Maestro, pero con su presencia espiritual, la figura de Jesús se engrandeció y se idealizó (proceso que ocurre con

más fuerza cuando acontece que nunca se encuentra el cadáver del líder fallecido), y sus seguidores comenzaron a pensar y a preguntarse si habían llegado a entender profundamente cuál había sido en verdad la importancia de su misión *y* de su vida. Era preciso reflexionar sobre ella, repensarlo todo a la luz de su resurrección. Y para replantearse la vida, figura y misión de Jesús solo tenían un modo: echar mano de los textos de la palabra de Dios que directa o indirectamente hablaban del Mesías, y en concreto —para empezar— de los pasajes que los rabinos judíos del momento consideraban «mesiánicos» o que apuntaban hacia el mesia- nismo futuro en el corpus de textos sagrados. Se partía de una base segura: Jesús había sido el Mesías, que estaba vivo. Luego la Escritura, que en buena parte apuntaba hacia el Mesías, tenía que haber hablado de él.

Desde el punto de vista histórico, la primera mutación que sufrió la figura de Jesús fue debida a la fe y al entusiasmo escatológico de la primera comunidad cristiana. Movida por el recuerdo admirativo hacia el Maestro y el firme convencimiento de su resurrección y ascensión a los cielos, la comunidad de creyentes consideró que tales hechos habían confirmado que Jesús era «el Mesías y Señor» (Hch 2,14-37, pasaje que se basa en textos proféticos como J1 3,1-5; Nm 11,29, u otros atribuidos a David como profeta: Sal 15,8-11; 109,1). «Mesías» porque ha de retornar pronto desde los cielos, acompañado de las fuerzas celestes que Dios pusiera a su disposición, en plenitud de sus poderes mesiánicos solo incoados durante su estancia primera en la tierra, para instaurar el reino de Dios definitivo. Y «Señor» porque la resurrección había tenido también el efecto de situarlo de algún modo al lado de Dios, en el cielo. Y al haberse convertido en la mano derecha de Dios respecto al mundo, debía ostentar el poder supremo. Además, desde esos momentos de su exaltación, y sea como fuese el modo como esto se explicara, Jesús era divino de alguna manera. Los que le conocían desde siempre, sabían que era un hombre. Pero ahora le ocurría a ese Jesús algo parecido a lo sucedido con el profeta Henoc[7]. Este era un hombre, pero Dios lo había situado en el cielo en una posición privilegiada. A los judeocristianos, al pensar algo similar de Jesús y considerar preferentemente su actual estado «divino» a la diestra del Todopoderoso, no hubo de serles muy difícil el tránsito a pensar que también Jesús tendría que haber sido «divino» de algún modo cuando vivía sobre la tierra. Este desarrollo mental llevó tiempo, pero probablemente era inevitable. Esta creencia doble inició un proceso de exaltación de la figura del Jesús histórico que llevó, en últi-

7. «Henoc anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó», es decir, fue asunto al cielo sin morir (Gn 5,24).

mo término en un lapso temporal rápido, a la completa divinización del personaje humano Jesús de Nazaret.

A este tipo de reflexiones sobre hechos de Jesús y sobre textos «mesiánicos» de la Biblia que se aplicaban a su persona me refiero cuando afirmo que la teología cristiana, es decir, el cristianismo, fue un fenómeno exegético, pues se inició haciendo una nueva exégesis o interpretación de pasajes de la Escritura, casi todos declarados mesiánicos previamente... más algunos descubiertos como tales por los judeocristianos en su nueva indagación. De esta afirmación se deduce que es una exageración de gran calado, fomentada por «Lucas» mismo en Hch 4,1-13, el afirmar que los discípulos de Jesús eran unos iletrados:

Estaban hablando al pueblo, cuando se les presentaron los sacerdotes, el jefe de la guardia del Templo y los saduceos, [2]molestos porque enseñaban al pueblo y anunciaban en la persona de Jesús la resurrección de los muertos [...] [5] Al día siguiente se reunieron en Jerusalén sus jefes, ancianos y escribas, [6]el sumo sacerdote Anás, Caifás, Jonatán, Alejandro y cuantos eran de la estirpe de sumos sacerdotes. [7]Les pusieron en medio y les preguntaban: «¿Con qué poder o en nombre de quién habéis hecho vosotros eso?». [8]Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo: «Jefes del pueblo y ancianos, [9]puesto que con motivo de la obra realizada en un enfermo somos hoy interrogados por quién ha sido este curado, [10]sa- bed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre de Jesucristo, el Nazoreo, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por su nombre y no por ningún otro se presenta este aquí sano delante de vosotros. [11]E1 es la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular. [12]Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos». [13]Viendo la valentía de Pedro y Juan, y sabiendo que eran hombres sin instrucción ni cultura, estaban maravillados.

Obsérvese en este pasaje que Pedro es un buen orador (el lector ya tenía que saberlo por el capítulo 2 de la misma obra); conoce las Escrituras estupendamente; explica o interpreta con habilidad la acción de la resurrección de Jesús, obrada por Dios Padre, a través de la exégesis de la Escritura (en concreto el salmo 118,22). Se siente inspirado por el Espíritu... En consecuencia: no parece que Pedro fuera un iletrado. Los apóstoles, gente religiosa en extremo, no eran analfabetos, y ya eso los colocaba con enorme ventaja en el mundo antiguo, en donde casi el noventa por ciento de la población lo era probablemente; desde niños los apóstoles

habían frecuentado la sinagoga, se sabían las Escrituras de memoria, y conocían de tanto oírlos y sentirlos practicar, los métodos exegéticos comunes[8] * * * * *. Incluso no sería improbable que Pedro necesitara saber leer y escribir para emitir recibos de la venta del pescado. Si los apóstoles no eran unos iletrados, no hay inconveniente alguno en afirmar que el nacimiento mismo del cristianismo, el inicio de la teología sobre Jesús, se caracteriza por una nueva interpretación de la Escritura.

Que esta referencia a las Escrituras estaba estimulando continuamente el pensamiento de los seguidores primeros de Jesús está testimoniado indirectamente en el Evangelio de Lucas y en los Hechos de los Apóstoles. Veamos los textos principales de los inicios más tempranos del movimiento de discípulos de Jesús que conservaban su memoria después de su muerte y que se reunían en su nombre. El primero es el pasaje que pinta la huida de dos discípulos de Jesús a la ciudad de Emaús:

[13]Resulta que el mismo día iban dos de ellos de camino a una aldea llamada Emaús, a una distancia de sesenta estadios de Jerusalén, [14]y conversaban entre sí sobre todo lo sucedido. [15]Y ocurrió que, mientras conversaban y debatían, el mismo Jesús se les aproximó y caminaba con ellos, [16]pero sus ojos estaban retenidos para que no pudieran reconocerlo. [17]E1 les dijo: «¿De qué vais hablando por el camino?». Entristecidos, se detuvieron. [18]Y respondiéndole uno, llamado Cleofás, le dijo: «¿Eres el único de paso en Jerusalén que no sabe lo ocurrido allí estos días?». [19]Y les dijo: «¿Qué es ello?». Ellos le dijeron: «Lo relativo a Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y todo el pueblo, [20]cómo los jefes de los sacerdotes y nuestros dirigentes lo entregaron para que fuese condenado a muerte y lo crucificaron. [21]Nosotros esperábamos que él fuera el que iba a liberar a Israel, pero, con todo esto, este es ya el tercer día desde que estas cosas ocurrieron. [22]Cierta- mente, algunas mujeres de nuestro grupo nos sobresaltaron, pues tras haber ido de madrugada al sepulcro [23]y no haber encontrado su cuerpo, vinieron diciendo que habían visto una aparición de ángeles que decían que estaba vivo. [24]Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro, y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no lo vieron». [25]Y

8. Quizás el texto de los Hechos afirme que Pedro era «iletrado» porque no era un rabino reconocido o no había frecuentado alguna escuela afamada, pero la tradición olvi da esta interpretación obvia, y se quedó con la idea de que los discípulos eran gente ruda, zafia, casi analfabeta, simples pescadores, o puros menestrales de la más baja condición... Todo sin caer en la cuenta de que aquí hay también un rasgo de la «tendencia» de Lucas: ¡cuanto más imperfecto y pobre sea el instrumento, más destacará la obra del Espíritu Santo en él...!

él les dijo: «¡Oh, insensatos y lentos de corazón para creer todo lo que dijeron los Profetas! [26]¿Acaso no era necesario que el Mesías padeciera y entrase en su gloria?». [27]Y empezando por Moisés y por todos los Profetas, les fue interpretando lo que todas las Escrituras decían sobre él. [28]Y al aproximarse a la aldea a la que se dirigían, él hizo ademán de proseguir camino. [29]Mas ellos le apremiaron, diciendo: «Quédate con nosotros, pues atardece, y el día ya está declinando». Y entró para quedarse con ellos. [30]Y sucedió que, al sentarse con ellos, tomando el pan, dijo la bendición y tras partirlo se lo dio. [31]Y se les abrieron los ojos y lo reconocieron, mas él desapareció de entre ellos. [32]Y se dijeron uno a otro: «¿Acaso no ardía nuestro corazón en nosotros mientras nos hablaba en el camino, cuando nos abría el sentido de las Escrituras?» (Le 24,13-32).

Soy de la opinión —junto con otros estudiosos— que el pasaje es una escena ideal dibujada por Lucas que le sirve para ejemplificar precisamente el proceso de nacimiento del entendimiento profundo de Jesús a través de las Escrituras, que es el inicio de la teología cristiana. Obsérvese el notable contento de los discípulos al comprender de verdad y en profundidad lo ocurrido en la cruz y cómo ese hecho quedaba aclarado si se recurría a los convenientes pasajes de la Escritura.

El segundo texto se halla al inicio mismo de Hechos en donde se afirma que hasta la traición de Judas —incomprensible misterio para los discípulos que uno de ellos traicionara a Jesús— estaba predicha en las Escrituras. Lo que ocurrió, pues, era un designio divino:

Uno de aquellos días Pedro se puso en pie en medio de los hermanos —el número de los reunidos era de unos ciento veinte— y les dijo: [16]«Hermanos, era preciso que se cumpliera la Escritura en la que el Espíritu Santo, por boca de David, había hablado ya acerca de Judas, el que fue guía de los que prendieron a Jesús. [17]Porque él era uno de los nuestros y obtuvo un puesto en este ministerio. [18]Este, pues, compró un campo con el precio de su iniquidad, y cayendo de cabeza, se reventó por medio y se derramaron todas sus entrañas. [19]Y esto fue conocido por todos los habitantes de Jerusalén de forma que el campo se llamó en su lengua *Haqueldamá,* es decir: 'Campo de Sangre', [20]Pues en el libro de los Salmos está escrito: 'Quede su majada desierta, y no haya quien habite en ella'. Y también: 'Que otro reciba su cargo'» (Hch 1,15-20).

Obsérvese cómo Pedro interpreta el «misterio de la traición», a saber, cómo uno de los íntimos pudo delatar a Jesús y causar su muerte en un cumplimiento de las Escrituras (referencia a Sal 69,26 + Sal 41,10).

Igualmente este desgraciado final de Judas se explica muy bien —no es, pues, escándalo ninguno— porque ya había sido profetizado previamente por el salmo 109,6-8: «¡Suscita a un impío contra él...! Sean pocos sus días, que otro ocupe su cargo...».

Ahora bien, de acuerdo con la primera deducción arriba mencionada —que Jesús vendría pronto a cumplir su misión—, lo que al parecer debería haber importado a la comunidad de sus primeros y más íntimos seguidores sería prepararse para ella: cumplir estrictamente la Ley, dedicarse a la oración preparatoria para esa venida y visitar diariamente el Templo participando lo más posible en sacrificios y oraciones; en suma, estar en contacto máximo con Dios... y esperar. Hicieron esto sin duda, como nos dicen el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles:

Ellos, después de postrarse ante él, se volvieron a Jerusalén con gran gozo, y estaban siempre en el Templo bendiciendo a Dios (Le 24,52).

Acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón (Hch 2,46)[9].

Sin embargo, no fue solo así. No se detuvieron en una explicación interna de lo acaecido con Jesús, una aclaración solo para el grupo de sus íntimos seguidores, sino que consideraron conveniente explicar la figura y misión de Jesús a los demás judíos a la nueva luz de su reflexión en torno a la vida de aquel, iluminada por la Escritura.

9. Nótese entre paréntesis cómo no parece posible que se esté todo el día en el Templo y a la vez se observe un rito —es decir, la celebración de la eucaristía, si es que la «fracción del pan» significa eso en Lucas y Hechos (Le 24,35; Hch 2,7; 20,7)— que establece un sistema que niega los valores esenciales del Templo. En ese rito de la eucaristía se instituye un nuevo sistema sacrificial y se niega el valor expiatorio de los sacrificios del Templo (el único sacrificio es el de Jesús en la cruz); se niega el valor mediador del Templo: el mediador solo es Jesús; se niega el valor del sacerdocio procedente de Aarón y de Sadoc, etc.; se ingiere vino que representa la sangre de Jesús..., lo cual es un tabú en el judaismo, etc. Por ello argumentamos que nos parece imposible que Jesús —que hacía unos días se había presentado como el Mesías, hijo de David, en su entrada en Jerusalén (Me 11,10; Mt 21,9; Le 19,38-40)— hubiera instituido ese rito y sus discípulos, que son tan plenamente judíos, que esperan todavía un mesianismo terreno por parte de Jesús, lo hubieran celebrado. Naturalmente, esta tensa espera de la vuelta de Jesús significaba finalmente —de un modo muy judío— la restauración del Israel de las doce tribus y el cumplimiento de las promesas divinas proclamadas por los Profetas sobre la liberación de Israel en la era mesiánica. Así en Le 24,21, «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó», y en Hch 1,6, inmediatamente antes de la Ascensión: «Los que estaban reunidos le preguntaron: 'Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el reino de Israel?'».

Respecto a esta actividad de búsqueda en las Escrituras para entender lo que ocurrió con Jesús y aclarar los posibles «escándalos teológicos» de algunos sucesos de su vida, y sobre todo su muerte, podemos decir que pasó con el cristianismo naciente lo mismo que con la comunidad de Qumrán, la que generó los famosos Manuscritos del mar Muerto. Convencidos como estaban esos esenios del fin del mundo inmediato, no se dedicaron a esperar paciente o ansiosamente el final, sino que reunieron una biblioteca espiritual, se dedicaron a interpretar los pasajes de su Biblia que les parecía que hablaban del final, o de su secta, y compusieron un monto notable de nuevos escritos espirituales y de nuevas interpretaciones de los Profetas que afectaban a la figura de su dirigente, el Maestro de Justicia, y al porvenir del mundo y de ellos mismos.

Puede decirse también que el origen del cristianismo es parecido al nacimiento de las sectas o «partidos» religiosos entre los judíos, a saber, fariseos, saduceos y esenios. Lo que explica el surgimiento de las sectas aclara también el proceso de origen de la teología cristiana. Aparte de diversas razones sociológicas, las sectas nacieron en Israel por la conjunción de dos factores en un ambiente en el que la Escritura y la religión eran omnipresentes en la vida de un judío: en primer lugar, porque las Escrituras, y en especial la Ley, eran objeto de estudio y análisis minucioso continuo para aplicarlo a la vida; y, en segundo, porque cada grupo interpretó esos escritos sagrados, en especial la Ley, a su manera. No es extraño que allá donde surgiera un grupo con suficiente masa crítica que interpretara las Escrituras, y en especial la Ley, de un modo muy determinado —normalmente bajo el impulso de un maestro reconocido— para aplicarlas al conjunto de la vida, surgiera una «secta» en Israel. Con el paso del tiempo diversas sectas de piadosos se fueron decantando en tres principales: saduceos, esenios y fariseos, cuya rama armada era el zelotismo. Allá donde hubiere un problema relacionado con la vida, las costumbres o la teología, el remedio era echar mano de un texto de la Escritura que pudiera iluminarlo sometiéndolo a interpretación.

En el judeocristianismo se da el mismo proceso, pues tenemos: *a)* Un mismo aprecio de las Escrituras y un estudio previo de ellas a lo largo de toda la vida; *b)* Una situación vital inexplicable: la ignominiosa muerte del Maestro y el aparente fracaso de todo un plan que, durante meses o años, había constituido la vida de él y sus discípulos, y que incluía el mesianismo de Jesús. ¡Pero este plan había fracasado totalmente!; *c)* La subsiguiente creencia de que todo era provisional y solo un fracaso en apariencia: el final de Jesús no había sido la muerte, sino su resurrección; *d)* Una búsqueda en las Escrituras de cuantos pasajes pudieran iluminar el imposible binomio en apariencia: «Mesías/muerte en la cruz»;

é) Hallazgo de textos proféticos y otros que podían explicar satisfactoriamente que lo ocurrido era la voluntad de Dios.

Este proceso condujo a una nueva y determinante exégesis de la Escritura y al hallazgo de nuevos textos mesiánicos que antes no habían sido bien entendidos. Se descubrió así que la voluntad divina implicaba en primer lugar el aparente fracaso y luego la exaltación por parte de Dios y el cumplimiento de su misión como mesías y señor. Tenemos aquí una nueva secta en el judaismo cuya única diferencia respecto al normativo o usual en ese momento era que creían que el Mesías había venido ya; que este era Jesús; que su muerte era necesaria, pues el plan divino era así. Este sería el nacimiento del judeocristianismo..., que con el tiempo y con la inestimable ayuda de la teología de Pablo y sus seguidores, al cabo de unos cien años o más después de la muerte de Jesús empezaba a perfilarse como una religión nueva.

III. UN EJEMPLO DE DIVERSIDAD DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA PRIMITIVA

El Nuevo Testamento muestra distintas clases de concepciones acerca de la «naturaleza divina» de Jesús.

Justamente el proceso que acabo de delinear en las páginas precedentes es el que explica la diversidad de pensamiento teológico en los grupos y sectas del cristianismo primitivo, y que caracterizan la pluralidad conceptual del Nuevo Testamento (p. 39). Uno de los puntos más sorprendentes de diversidad para el lector moderno —quien piensa a veces que la revelación viene del cielo totalmente formada y sin evolución alguna— en la teología cristiana primitiva es la existencia de concepciones muy diversas para explicar la naturaleza divina de Jesús; o bien si era humano, cómo se produjo la divinización... por parte de Dios. He aquí brevemente estas nociones y su evolución:

1. Jesús es un ser humano normal, un profeta ante todo (Mt 21,11; Me 6,4; Le 13,34, etc.; Hch 2,22-36; Rm 1,3-4).

2. Jesús, igualmente un ser humano normal pero especialmente obediente a la divinidad, es adoptado por Dios como hijo cuando recibe el bautismo de manos de Juan. La teofanía y la voz celeste confirman que desde ese momento deja de ser meramente humano y de algún modo, tampoco precisado, pasa a ser Hijo, con mayúscula. Sus funciones son ante todo mesiánicas. El ejemplo relativamente claro de esta posición se halla en el Evangelio de Marcos, en la escena del bautismo de Jesús por Juan en 1,9-11.

3. Jesús es hijo de Dios desde su misma concepción en una virgen, humana, que queda embarazada por medio da la potencia/fuerza de Dios como Espíritu. Los ejemplos claros son los dos capítulos primeros, probablemente añadidos a los evangelios respectivos de las obras de Mateo y Lucas. Según esta concepción de la divinidad de Jesús, no hay encarnación alguna. Jesús como hijo real de Dios no existe previamente antes de su concepción.

4. Jesús es hijo de Dios porque como mesías es preexistente; su esencia de mesías es preexistente en la mente divina y luego se encarna en un hombre concreto, Jesús: 1 Cor 10,4; Flp 2,5-11 (¿?).

5. Un ejemplo más claro de preexistencia del Mesías se halla en el Prólogo del Evangelio de Juan: Jesús como Palabra/Sabiduría eterna de Dios.

3

LA INTERPRETACIÓN CRÍTICA DEL NUEVO TESTAMENTO A LO LARGO DE LA HISTORIA Y LA CUESTIÓN DE CÓMO ENTENDER LOS EVANGELIOS

De acuerdo con la idea central de esta obra (véase la breve Introducción al capítulo 2, p. 43), conviene ahora presentar una visión de conjunto de las corrientes de interpretación de los escritos neotestamentarios desde sus comienzos hasta nuestros días. La visión de cada corriente o autor no es otra cosa que una manera de ver la fuente que sirve de base para la reconstrucción del Jesús histórico. La perspectiva presente es muy breve *y* panorámica[1], por lo que presta atención a las encrucijadas, interesándose más en señalar los momentos en los que avanza notablemente la comprensión del texto del Nuevo Testamento que en los pormenores de su interpretación. Para ello esta exposición sigue un método mixto centrado fundamentalmente en los grandes temas, pero sin dejar de lado la cronología. Al dejar constancia brevemente de las diversas corrientes de interpretación del Nuevo Testamento a lo largo de la historia, tomamos conciencia de que, detrás de los esfuerzos por entender los textos neotestamentarios, hay a la vez un largo elenco de logros y lacras interpretativas.

Desde el principio hasta hoy, la interpretación del Nuevo Testamento ha tenido carácter de desafío, por tratarse de un corpus de textos escrito en una lengua y cultura muy distintas y distantes de las del receptor. Pero, con frecuencia a lo largo de la historia, se ha olvidado este necesario pre

1. En lo que sigue me baso en estudios previos, en especial las historias de la investigación del Nuevo Testamento de W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* Karl Alber, Friburgo Br./Múnich, 1970, y S. Neill y T. Wright, *The Interpretation of the New Testament,* OUP, Oxford, 1988. Me sirvo ante todo de los resúmenes que he elaborado para la obra, con la colaboración de J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos,* El Almendro, Córdoba, 1996 (versión inglesa: *The Study of the New Testament. A Comprehensive Introduc- tion,* Deo Publishing, Leiden, 2001).

supuesto, haciendo decir a los textos lo que no aparece en ellos en modo alguno; o se ha interpretado partiendo de traducciones, no siempre bien realizadas. En no pocas ocasiones, motivos de tipo teológico-dogmático condicionaron la comprensión del corpus neotestamentario, o circunstancias de carácter político lo desfiguraron, con lo que la figura de Jesús quedó tergiversada.

I. DE LOS INICIOS A LA ÉPOCA MODERNA. LOS COMIENZOS DE LA INTERPRETACIÓN CIENTÍFICA DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU ESTUDIO

La exégesis del Nuevo Testamento heredó desde sus comienzos las diversas técnicas de interpretación provenientes de la literatura intertestamentaria judía, o época del Segundo Templo, así como las del mundo grecorromano contemporáneo. A partir de estos dos mundos, aplicó dos criterios opuestos en su exégesis: imaginación (o fantasía) y literalismo. El primero hace hincapié en la exégesis alegórica o simbólica y provenía de la búsqueda de un sentido oculto en la Biblia, que se creía existir sin duda alguna; el segundo procede de la creencia incuestionable en el origen divino, naturaleza y autoridad de la Escritura que debía entenderse tal cual.

Los autores mismos del Nuevo Testamento interpretaron la Biblia hebrea siguiendo modelos de exégesis contemporáneos. De ellos presentamos dos ejemplos: Filón de Alejandría y la interpretación *alegórica* de la Escritura, pensada para lectores del mundo griego; y la interpretación más o menos *literalista* de esa misma Biblia, que según la tradición comienza con un rabino un poco anterior cronológicamente al tiempo de Jesús, el afamado Hillel.

a) Filón de Alejandría intentó hacer una interpretación alegórica completa del Pentateuco, aunque lo que ha llegado hasta hoy es solo un comentario no completo pero amplio al primer libro, el Génesis. El comentario interpretativo se inicia con una exégesis alegórica a las leyes de Moisés. El modo práctico y usual de proceder de Filón es analizar y comentar punto por punto los vocablos y expresiones interesantes de un texto determinado, exponiendo su sentido profundo, religioso y filosófico o alegórico que él mismo descubre o, en pocos casos, recibe por tradición. Normalmente el pasaje del Génesis en cuestión será ilustrado por Filón aportando otro u otros textos del Pentateuco que contengan vocablos, expresiones o conceptos análogos al primero, y por cualquier otra referencia bíblica que pueda servir de aclaración. De este modo, el estudio de un concepto puede llevar a otro, y a otro, y a otros formando un rosario o sarta de ideas que el autor estima interesantes.

La Biblia según Filón es un mundo complejo y denso de simbolismo y alegoría. Así, Eva es el símbolo de la percepción sensorial como opuesta a la espiritual y los peligros que entraña; Adán es la razón, y Caín es la mala intención, engendrada por la razón contaminada por la percepción sensorial; el jardín del Edén, los árboles y los ríos que lo cruzan son referencias a diversas virtudes. El capítulo 6, episodio de los ángeles malos que se unen a las hijas de los hombres y engendran a los gigantes/ demonios, sirve a Filón para describir al modo platónico el descenso del alma al cuerpo humano y, más tarde (a propósito de Gn 9,20) para describir al alma como la pastora del cuerpo.

b) La tradición rabínica de época tardía (siglos v al vil e.c.) atribuyó al rabino Hillel (un poco anterior a Jesús cronológicamente, una serie de reglas hermenéuticas que interpretaban la Biblia con una tendencia más bien literalista. He aquí una síntesis de ellas[2], tomando los ejemplos de la utilización de las mismas por parte de los autores del Nuevo Testamento, en especial Hebreos y Pablo, cuyas cartas son muy ricas en interpretación de la Escritura:

1. «Argumentación de mayor a menor». Por ejemplo, Jn 7,23; Mt 12,11-12.

2. «La equivalencia de expresiones permite explicar un texto a base de otro». Una frase, palabra o raíz similar que se hallen en textos distintos permite explicar el uno por el otro. Por ejemplo, en Hb 3,6-4,13 el desconocido autor compara el salmo 95,7-11 (que tiene resonancias con Hb 3,7-11) con Gn 2,12 (que tiene resonancias con Hb 4,4: «Pues en algún lugar dice acerca del día séptimo: Y descansó Dios el día séptimo de todas sus obras»). Estas conexiones permiten al autor prometer a sus lectores que entrarán en el descanso eterno «hoy», en un «día» cercano.

3. «Un pasaje basta para construir una regla que sirva para todos los casos, es decir, pasajes similares». Por ejemplo, Hb 9,11-22 explica el término «sangre» basándose en Ex 24,8, lo que le vale al autor para aclarar Hb 9,20 en concreto por medio de Jr 31,31.34.

4. «Cuando por cualquier medio se puedan relacionar dos textos entre sí, se puede obtener de ellos una conclusión general». De nuevo, el autor de Hebreos presenta la tesis de que «Jesús, el Mesías, es Dios, superior a los ángeles» en 1,5-14 citando sucesivamente a Sal 2,7 (1,5); a 2 Sam 7,14 (en el mismo 1,5); a Dt 32,43 / Sal 97,7 / Ne 9,6 (en 1,6); Sal 104,4 en 1,7; Sal 45,6-7 en 1,8-9; Sal 102,25-27 en 1,10-12 y finalmente Sal 110,1 en 1,13.

2. Existen en Internet muy diversos resúmenes de esas famosas reglas. Sintetizo a continuación una de las páginas más completas y claras, http://www.yaslianet.com/studies/revstudy/hillel.htm, que el lector puede consultar para mayor información.

5. «Un principio general, conseguido ya por medios anteriores, puede verse reducido a principio solo particular por el significado de otro texto; o, al revés, un principio particular puede ser convertido en general por otro texto». Ejemplo: Gn 1,27 («Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó») hace una declaración general, pero esta queda particularizada o restringida por Gn 2,7.22 («Entonces Yahvé Dios formó al hombre —el varón solo— con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente»; «De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre»). Jesús, según Me 10,9-11 interpreta probablemente el primer texto fijándose en su redacción en singular —«macho y hembra»—, de donde deduce la regla general de que no es permisible el divorcio en ningún caso. El Jesús de Mateo (19,9) tiene una opinión distinta, pues permite el divorcio en caso de impureza sexual. Pero utiliza el mismo principio hermenéutico: la norma general judía de la pureza ritual como ideal practicable se utiliza en el caso del divorcio restringida a la particularidad de la impureza sexual, *y* solo de la mujer.

6. «Dos textos que parecen estar en conflicto entre sí, o que presentan significados opuestos pueden ser hermanados por un tercero que presente una analogía de pensamiento o analogía verbal con los anteriores». Por ejemplo, la sentencia paulina de que «El justo vivirá por la fe» en Rm 1,17 está en conflicto con Ha 2,4, texto que afirma que «ninguna persona es justa». Pablo resuelve el conflicto por medio de la cita del Sal 32,1-2: «¡Dichoso el que es perdonado de su culpa, y le queda cubierto su pecado!... Dichoso el hombre a quien Yahvé no le cuenta el delito, y en cuyo espíritu no hay fraude», de modo que en Rm 2,6 puede ya afirmar que Dios «dará a cada cual según sus obras» apoyándose también en Sal 62,12 y Pr 24,12.

7. «Para una exégesis adecuada hay que contemplar el contexto, y no solamente el pasaje concreto». Pablo en Rm 14,14 («Bien sé, y estoy persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro; a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ese si lo hay»), lo que parece contradecir al libro del Levítico en general que sostiene que unas cosas y seres son puros *y* otros impuros. En este texto hay que entender a un Pablo que piensa como otros judíos del siglo i e.c. quienes sabían perfectamente que Dios había hecho todo bien en la creación, y por tanto que todo era en sí permitido y puro (Gn 1); nada había ónticamente perverso. Pablo no está afirmando que se debe quebrar la regla de comer *kosher* para un judío que crea que Jesús es el Mesías, sino respecto a que los paganos que creen en Jesús no están obligados a observar esas reglas

sobre los alimentos porque no se han convertidos en judíos, miembros de la alianza, simplemente por creer en el Mesías (1 Cor 7,19-21).

Así pues, los autores del Nuevo Testamento marcan el rumbo de la interpretación de la Biblia hebrea que luego, tras la formación del canon, se aplicará a este corpus. Pero, al mismo tiempo, se puede señalar también una ruptura entre la interpretación del Nuevo Testamento y los métodos mencionados en la medida en que el cristianismo naciente tendía a separarse del mundo judío y a identificarse con las religiones grecorromanas circundantes[3]. La interpretación de la Biblia hebrea por parte del Nuevo Testamento se puede describir como tipológica y cristocéntrica: todo apunta hacia el Mesías, aunque la mayor parte de las veces encripta- damente. En el Nuevo Testamento mismo se pone de manifiesto la dificultad de interpretación que conllevan algunos textos, que no se aminora por el hecho de ser considerados «inspirados». El más significativo de ellos es 2 Pe 3,16 en el que se alude a los escritos de Pablo:

Es verdad que hay en ellas pasajes difíciles, que esos ignorantes e inestables tergiversan, como hacen con las demás Escrituras, para su propia ruina.

Y en 2 Pe 1,20 leemos:

Ante todo tened presente que ninguna profecía de la Escritura está a merced de interpretaciones personales, porque ninguna predicción antigua aconteció por designio humano; hombres como eran, hablaron de parte de Dios movidos por el Espíritu Santo.

La interpretación es tan difícil que se deja a cargo de los «profesionales», entendiendo como tales los jerarcas elegidos para dirigir las comunidades, no a los individuos. Pero este sistema —debido al principio ya mencionado de que Jesús debe ser reinterpretado—condujo muy pronto a múltiples ideologías o teologías cristianas.

En general, desde los primeros siglos hasta el XVIII no hubo cambios notables en la interpretación que se creía científica del Nuevo Testamento, que se entendía de buena fe de un modo bastante literal. Pero desde hace unos doscientos cincuenta años los estudios de este corpus han ido

3. El modo de citar la Biblia hebrea que muestran los escritores del Nuevo Testamento deja traslucir a retazos diversas técnicas interpretativas, como pone de relieve la obra colectiva *It is written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Samabas Lindars,* ed. por D. A. Carson y H. G. M. Williamson, Cambridge University Press, Cambridge, [3]1988.

progresando de manera imparable. Se ha avanzado mucho al señalar mil detalles de los textos, antes pasados por alto, que estudiados en profundidad arrojan una luz admirable para entenderlos mejor. Ahora bien, sin un panorama breve del progreso de los métodos, todo lo que se diga del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo que rompa las creencias normales hoy, o no se entenderá o podrá parecer arbitrario. Es preciso, pues, tener en mente las herramientas de análisis que han proporcionado siglos de estudio. Debe insistirse, sin embargo, en que no todo son progresos. Hay también tanteos y errores, perspectivas que luego el consenso posterior demostró falsas; y hubo despistes, a veces sensacionales, que se descubren como tales con el tiempo y por las críticas de los que vienen detrás. Haremos un breve recorrido por los momentos clave de la investigación del Nuevo Testamento desde el siglo XVIII hasta hoy. Conviene recordar principios mencionados en el capítulo anterior, a saber, que no hay progreso si no se examina el Nuevo Testamento críticamente, con los mismos instrumentos filológicos y de crítica histórica empleados en el análisis y crítica de cualquier obra de la Antigüedad clásica; que Jesús no fue transmitido asépticamente, sino recordado conforme a las pautas dictadas por la creencia en su resurrección; que la investigación del Nuevo Testamento no aborda la idea de la existencia o no de Dios, la posibilidad de la revelación o la inspiración divina de los textos, sino que trata simplemente de entenderlos.

1. *La crítica textual*

En general los progresos del estudio del Nuevo Testamento fueron promovidos por investigadores protestantes, pero los comienzos de la crítica textual florecieron en campo católico. El mérito de la primera edición del Nuevo Testamento griego corresponde a la *Biblia Políglota Complutense* (1514), una edición plurilingüe, pues se imprimieron los textos hebreos, arameo, griego y latín (los cuatro primeros volúmenes estaban dedicados al Antiguo Testamento; el Nuevo Testamento es el quinto). Esta empresase realizó bajo los auspicios del cardenal Cisneros en Alcalá de Henares, quien concibió el proyecto en 1502. Diversos humanistas trabajaron en esta empresa, pero el más conocido e importante es quizás Diego López de Zúñiga. Unos investigadores sostienen que los manuscritos en los que se basaron los editores, probablemente de los siglos XI y xn, provenían de Roma, pero no se sabe con exactitud cuáles fueron. Pero otros, en mi opinión con mayor fundamento, defienden que en la base del Nuevo Testamento de la Políglota Complutense estuvieron manuscritos españoles, aunque estos parecen haberse perdido irremisiblemente.

Sin embargo, la verdadera expansión y aprecio por el texto griego entre los estudiosos solo se produjo tras la edición de Erasmo de Roterdam de 1516 (¡impresa dos años después que la edición de Alcalá!). Aunque posterior cronológicamente, se adelantó de hecho en el mercado al retrasarse el permiso papal para la difusión del texto complutense. El papa concedió el permiso en 1520 y luego se tardaron unos dos años en poner en circulación los volúmenes. Y para colmo de adversidades, muchos de ellos perecieron en un naufragio cuando eran trasladados a Italia. La Biblia Políglota Complutense fue reeditada hace unos veinte años o más en un bello facsímil y es accesible en buenas bibliotecas. Como pasa muchas veces, los españoles se dejaron ganar por la mano y perdieron una gran ocasión de propagar un texto bueno, o al menos mejor que el de su competidor (e incluso la posibilidad de hacer negocio), por la burocracia y la lentitud.

Tuvo tal éxito el texto griego erasmiano a pesar de sus innumerables defectos (por ejemplo, se basó en manuscritos de pésima calidad), que pronto se convirtió en «universalmente reconocido» *(textus receptas)* e intocable. Nadie se atrevió a modificarlo durante siglos, aunque en sucesivas ediciones, en las notas a pie de página, se iban acumulando variantes de los nuevos manuscritos descubiertos en las bibliotecas y muchas sugerencias para mejorarlo.

Fue Richard Simón, un sacerdote católico francés, quien se decidió por fin a estudiar críticamente el texto del Nuevo Testamento en su obra *Historia crítica del texto del Nuevo Testamento* (1685). Los principios, o normas de análisis, de Simón sobre la calidad de los manuscritos y las variantes, unidos al riquísimo material textual que aportó fueron aprovechados por otros estudiosos que profundizaron en el análisis del texto y en la oferta de posibles enmiendas al *textus receptus* erasmiano, aunque no se atrevieron a imprimir un texto diferente. En ese momento comenzaron a establecerse las reglas clásicas de la crítica textual, que duran hasta hoy, como

a) No hay que contar el número de manuscritos que apoyan una lectura, sino su calidad;

b) La. lectura más breve es la preferible;

c) La lectura más difícil es igualmente preferible;

d) La lectura que explica otras variantes es anterior y por tanto original.

Fue un filólogo clásico, Karl Lachmann, el primero que rompió con el «texto recibido» editando a comienzos del siglo XIX (1831) un Nuevo Testamento decididamente nuevo, basado en dos grandes manuscritos del siglo IV: el Sinaítico, procedente del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, y el Vaticano, procedente de Alejandría. En este mismo si

glo XIX se produjeron los verdaderos avances en la crítica textual: estudiosos alemanes e ingleses (Constantin von Tischendorf y Brooke Foss Wescott-Fenton, John Anthony Hort) sentaron las bases de un texto moderno y duradero: colacionaron nuevos manuscritos, dieron a luz estudios críticos y finalmente produjeron dos magníficas y nuevas ediciones del Nuevo Testamento, que siguen siendo utilizadas hasta hoy día. En contra de la edición erasmiana, fundamentada en manuscritos del tipo llamado «eclesiástico» o bizantino, muy tardíos, estos investigadores prepararon un Nuevo Testamento griego basado en papiros *y* manuscritos alejandrinos, y que se apartaba muchísimo del usado hasta el momento. Desde esos años hasta hoy la ciencia no ha hecho más que perfeccionar y pulir los métodos de edición diseñados en el siglo XIX, que son en síntesis los siguientes:

1. Colación de nuevos manuscritos, como paso previo del trabajo crítico, esto es, transcripción exacta en caracteres de imprenta del texto presentado por un testigo o manuscrito determinado.

2. Agrupación por familias o conjuntos para reducir a una cantidad razonable, y manejable, el número de manuscritos que apoyan tal o cual lectura.

3. Registro ordenado y exhaustivo de todas las variantes de importancia en los manuscritos o en los arquetipos de las familias de manuscritos.

Una vez que se tienen ante los ojos todas las variantes ordenadas de una obra del Nuevo Testamento, un evangelio, por ejemplo, por orden de capítulos *y* versículos, o de un pasaje determinado, llega el momento de estimar cuál de esas variantes tiene más posibilidades de ser la original. Los estudiosos han ido decantando una serie de modos de proceder, que amplifican y concretan las reglas básicas expuestas arriba. Tales reglas se dividen en 1) normas o criterios *extrínsecos* a las variantes y 2) en criterios *intrínsecos* a ellas.

A) Los *criterios extrínsecos* tienen en consideración:

a) La fecha de los manuscritos;

b) Su procedencia o distribución geográfica;

c) Su posible relación de parentesco (la misma lectura variante apoyada por un manuscrito y otro copiado de este no son dos «apoyos» a esa variante, sino uno solo).

A partir de aquí se deduce que una lectura variante tiene más probabilidades de ser original cuando los manuscritos que la apoyan:

• Son más, es decir, hay un mayor número de manuscritos que tienen tal o cual lectura, o mejor, un mayor número de familias de manuscritos, teniendo en cuenta la calidad general de tales familias;

• Son los más antiguos, es decir, más cercanos a los «autógrafos»;

• Son los mejores, es decir, si están mejor copiados, más cuidados, etc. Vale más un número menor de manuscritos, pero de mejor calidad, que muchos y dudosos.

• Proceden de lugares geográficos distintos, es decir, la variante está atestiguada en diversos lugares.

De todo este conjunto se deduce un adagio básico: «Los manuscritos se valoran, no se cuentan simplemente» (en latín, *Manuscripta ponderan- tur, non numerantur).*

B) Los *criterios intrínsecos* suelen dividirse en:

a) El modo de copiar de los escribas, es decir, tipos de errores comunes: no pertenecerá al texto original aquella lectura variante que puede explicarse como un error de copia;

b) El modo de escribir del autor cuyo texto se está editando, es decir, se escogerán las variantes que cuadren mejor con lo que el autor original pudo haber escrito de acuerdo con su estilo, vocabulario, contexto, su pensamiento teológico, etcétera.

Estas tres perspectivas se concretan en la norma general de que una lectura variante tiene más probabilidades de ser original cuando presenta una lectura que:

• Difiere de los lugares paralelos, es decir, no ha sido armonizada para que concuerde con otros pasajes análogos;

• Es la más difícil, es decir, cuando es un texto un tanto complicado a primera vista y pudo dar lugar a que un copista lo corrigiera para facilitar las cosas. Esta norma ha dado lugar a otro adagio latino: *Lectio diffi- cilior, potior.*

• Es la más breve. Norma también clásica: es más fácil que un escriba amplíe que acorte. Otro proverbio latino consagrado: *Lectio brevior, potior.* «La lectura más breve es la preferible»;

• Se-aviene mejor con el contexto de la frase, del párrafo o de la obra en la que se encuentra;

• Puede explicar el origen de otras variantes: es preferible la variante que da razón del surgimiento de otras.

La lectura preferible e ideal será aquella que reúna en su favor criterios extrínsecos e intrínsecos.

Como se ve, el análisis requiere el dominio de una cierta técnica. Hoy día el texto del Nuevo Testamento no lo establece el criterio de una sola persona, sino normalmente un comité que decide sobre cada variante de acuerdo con sus méritos externos e internos. Esto aumenta la certeza de haber tomado una decisión correcta.

2. *El estudio crítico de la religión o teología crítica*

El estudio crítico de la religión comenzó a finales del siglo XVIII, y en ella desempeñó una notable función el deísmo inglés. Sus figuras más señeras —John Locke (m. 1704), John Toland (m. 1722) y Mathew Tindal (m. 1733)— dieron los primeros pasos hacia una consideración meramente histórica del Nuevo Testamento, no religiosa. El deísmo postulaba la vuelta a una «religión natural», y deseaba superar por medio de una crítica racional el bochornoso espectáculo de la pluralidad de confesiones cristianas. Abrió así indirectamente el camino a un estudio del Nuevo Testamento libre de todo compromiso dogmático, pues consideraba estos escritos solo como testigos del desarrollo ideológico de la humanidad.

A finales del siglo XVIII, en 1778 G. E. Lessing publicó postumamente la obra de un amigo suyo, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), quien no se atrevió a dar el paso de entregar a la imprenta un opúsculo suyo sobre cómo debía interpretarse a Jesús desde el análisis razonado de los evangelios por miedo a las represalias. Reimarus fue el primero en plantear críticamente lo que sería una de las cuestiones más candentes del cristianismo primitivo. En su escrito *Sobre la finalidad de Jesús y la de sus discípulos* postulaba que debía separarse radicalmente la predicación de Jesús, netamente judía, de la teología de los apóstoles, muy diferente a la de su maestro. Entusiasmados con él —afirmaba Reimarus— y decepcionados por su muerte infamante en la cruz, los discípulos robaron su cuerpo intentando con ello no caer en el ridículo. Con todo propósito forjaron la nueva y esplendorosa imagen de un redentor-mesías que padece y muere, con lo que expía voluntariamente no solo los pecados de los judíos, sino los de todo el género humano. Justificaban así fantasiosamente la muerte de su maestro y su resurrección. Independientemente de cómo se juzgue hoy esta interpretación, sobre todo la hipótesis del robo del cadáver de Jesús, la distinción de Reimarus entre la doctrina de este y la de los discípulos planteó para generaciones venideras la posible diferencia entre el Jesús histórico y la voluntariosa interpretación que de él ofrecieron sus continuadores, el luego llamado «Cristo de la fe».

A inicios del siglo xix comenzó a abrirse camino el estudio meramente histórico, y por separado, de la teología de cada autor del Nuevo Testamento. Esta perspectiva historicista influyó rápidamente en la exégesis del Nuevo Testamento y en su fundamentación metódica, la hermenéutica. Ya a finales del siglo XVIII, Karl August Keil (1754-1818), en su obra *Sobre la interpretación histórica de los libros y sobre su necesidad,* había formulado la tesis de que para todos los escritos antiguos, y naturalmente también para la Biblia, no existe más que un método único de

interpretación, el gramático-histórico; es decir, no vale guiarse por las opiniones de la tradición. Este método se apoya en el estudio de la lengua y del contexto histórico, e investiga lo que cada autor quiso expresar en su momento, despreocupándose de la aplicación de sus ideas a la vida de los lectores de épocas posteriores. En la exposición de los escritos antiguos, sostenía, debe prescindirse del hecho de la inspiración, y el exegeta solo debe aclararlos sin plantearse la cuestión de si el texto que explica tiene o no razón.

Solo medio siglo después aparecieron ya las obras que llevaron casi a sus últimas consecuencias la consideración puramente histórica del Nuevo Testamento, y que influyeron poderosamente en la formación de una nueva imagen de Jesús como fruto de esta aproximación historicista: las obras de David Friedrich Strauss (1808-1874) y Ferdinand Christian Baur (1792-1860). Sus trabajos, a pesar de sus evidentes exageraciones, marcaron una pauta y modelaron un talante de investigación del que somos herederos todavía.

Strauss se había propuesto esclarecer los fundamentos históricos de la fe en Cristo por medio de la investigación crítica de la tradición recibida sobre Jesús. El resultado fue su muy famosa *Vida de Jesús elaborada críticamente* (1835-1836: ¡tenía poco más de veintisiete años!). Su crítica radical fundamentó la aplicación del criterio de «mito» para caracterizar ciertas historias contenidas en los evangelios. Explicaba que la mayor parte de la tradición de estos escritos es una construcción mental de los seguidores de Jesús, que tenía su punto de partida en el Antiguo Testamento y en las esperanzas mesiánicas del pueblo judío. Quizás más importante que su crítica fue la fundamentación de la separación insalvable entre los tres primeros evangelios y el Cuarto respecto a la valoración histórica de Jesús. Strauss sostenía que el autor del último evangelio aplicaba conscientemente su propio lenguaje a Juan Bautista y a Jesús, es decir, ponía en boca de estos personajes no palabras históricas, sino las suyas, y que el producto de todo ello representaba una construcción teológica deliberada del Cristo, el Mesías, y no una historia verdadera. Ello podía verse especialmente, afirmaba, en las claras contradicciones que se perciben entre los relatos de la pasión de Mateo, Marcos y Lucas y el discurso de despedida de Jesús en el Cuarto Evangelio.

Ferdinand Christian Baur —que fue por dos veces maestro de Strauss— intentó con su obra crítica una reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo y de su teología. Gracias al análisis de las fuentes (no solo el Nuevo Testamento, sino también otros escritos cristianos primitivos), descubre en esa historia tres tendencias fundamentales y opuestas entre sí: la petrina, judaizante y conservadora; la paulina, liberal, in

novadora y abierta a los paganos; y una tercera, la de Lucas, «irenista» o pacífica, con ánimo de concordia, que intenta fundir las dos primeras. Baur acepta una visión hegeliana de la historia, según la cual el cristianismo petrino sería la «tesis»; la «antítesis», el paulino; y la «síntesis» o conjunción, el cristianismo posapostólico de Lucas-Hechos. Cada escrito del Nuevo Testamento puede encuadrarse en una de estas tres directrices por medio del estudio de las «tendencias» (ideología) que muestran en su texto. Naturalmente, la visión irenista de Lucas condiciona mucho la imagen de Jesús. Las aplicaciones concretas de las tesis de Baur fueron interesantes. Pongo algunos ejemplos: en el caso de Pablo, la «crítica de las tendencias o sesgos de su obra» sirve para distinguir entre epístolas auténticamente paulinas *y* el resto, que se encuadra en el momento sintético posterior. Otro ejemplo: estudiando la tendencia de Lucas en los Hechos de los Apóstoles, se puede distinguir entre la imagen que Pablo da de sí mismo *y* la que ofrece Lucas, muy condicionada por sus tesis acerca de cómo debía de ser la Iglesia primitiva, llena de paz y sin postura discordante alguna.

Sostenía así Baur que el cristianismo primitivo, como cualquier otra historia humana, se movía determinado por el enfrentamiento de posturas encontradas. Indirectamente, Baur llegaba también a caer en la cuenta de la existencia de fuentes primarias y secundarias para la historia del cristianismo dentro del Nuevo Testamento mismo. La valoración de cada fuente o escrito no puede efectuarse sin determinar antes claramente, gracias al análisis crítico, el propósito de la obra en cuestión. Baur intenta así buscar una metodología para situar cada texto del Nuevo Testamento dentro de un proceso humano de evolución histórica, en concreto de la teología.

Un poco más tarde, a comienzos del siglo XX, publicó Adolf von Harnack (1851-1930) su *Esencia del cristianismo* (1900). Su tesis es la siguiente: se debe distinguir claramente entre el mensaje evangélico —puramente judío— y el dogma posterior, que en su concepción y estructura es obra del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio. Sostuvo Harnack que el cristianismo más primitivo, que procede directamente de Jesús, es un fenómeno aislado en su entorno histórico, ya que el Nazareno no había sufrido influencia notable ni del judaismo ni del helenismo contemporáneos. La figura de Jesús está transida de la esperanza de una próxima llegada del reino de Dios como una realidad puramente interna, en el corazón del hombre. Sin embargo, esta idea absolutamente central en Jesús fue pronto sustituida por sus discípulos, que la mudaron por una esperanza en un reino de Dios concretado en acontecimientos futuros, externos, del final de los tiempos.

Mientras Harnack preconizaba un aislamiento casi total del cristianismo más primitivo como fenómeno ideológico, otros investigadores de la misma época realzaban los puntos de contacto del movimiento cristiano y del Nuevo Testamento con el judaismo y helenismo contemporáneos.

Los primeros estudios de historia comparada de las religiones

En otro ámbito, en el de la historia del judaismo y del cristianismo fue mérito de Adolf Hilgenfeld (1823-1907) haber puesto de relieve, por primera vez hacia 1860, que la literatura apocalíptica judía de época helenística (siglos III a.e.c.-i e.c.: los escritos también llamados «Apócrifos de la Biblia hebrea»), era un eslabón importante en la prehistoria teológica del cristianismo, ya que había sido el mundo o la atmósfera teológica en la que se crio Jesús. Hilgenfeld fue el primero en sostener en una publicación importante, de 1857 —*La apocalíptica judía en su desarrollo histórico. Una aportación a la historia previa del cristianismo*— que el judaismo precristiano, apocalíptico, contenía en sí muchas ideas teológicas parecidas a las de los cristianos posteriores, sobre el profetismo, el Mesías, el Hijo del Hombre, el reino de Dios, el mundo futuro, etc. El cristianismo había aceptado tales nociones y no las había tomado en concreto de la Biblia hebrea, sino de ese judaismo posterior. El resultado de esta investigación fue insertar el Nuevo Testamento dentro de la historia general de la evolución teológica del judaismo helenístico. La teología judía del cristianismo no era un meteorito religioso aislado, sino el producto de una larga historia anterior.

Esta línea fue seguida fundamentalmente por los partidarios de lo que se llamó la «escatología consecuente». Entre ellos destaca Albert Schweit- zer (1875-1965), con su obra *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús (De Reimarus a Wrede),* de 1904. Schweitzer llegó a una conclusión parecida a la de Hilgenfeld, a saber, que la vida de Jesús no era algo único y original, sino que se situaba en la atmósfera de las más vivas esperanzas apocalípticas del judaismo inmediatamente anterior al cambio de era.

El judío inglés E. G. Montefiore (1858-1938), nacido por la misma época, aunque su obra científica cumbre llegó un poco más tarde, en 1927-1930, sostuvo, en dos libros importantes, *Los evangelios sinópticos,* y *Literatura rabínica y enseñanzas evangélicas,* un punto de vista totalmente opuesto al de Harnack, a saber, la escasa originalidad de las doctrinas de Jesús respecto al judaismo de su tiempo. A pesar de su crítica radical del leguleyismo farisaico, Jesús se encontraba mucho más cerca de él que de lo que los teólogos cristianos habían pensado desde hacía siglos.

Fue Montefiore el primero en manifestar que si con alguna corriente judía se podía comparar apropiadamente a Jesús era con el fariseísmo, por muy crítico que Jesús fuera con este.

La «Escuela de la historia de las religiones»

La consideración del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo no como algo especialísimo, sino como un fenómeno más dentro del conjunto de la historia del judaismo y de las religiones en general, es decir, la correcta situación del Nuevo Testamento dentro de su entorno histórico- religioso, fue el planteamiento novedoso de la llamada «Escuela de la historia de las religiones». En efecto, a finales del siglo XIX se había producido en la investigación sobre la historia de la espiritualidad y religión del helenismo una evolución que habría de tener un trascendental significado para la investigación del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo: el estudio de la religión popular grecorromana y del sincretismo —mezcla de ideas religiosas— de esa época, como su característica más llamativa.

Ya en 1889, Hermann Usener (1834-1905) abría este camino con su trabajo *Sobre la fiesta de la Navidad.* El autor empleaba el material comparativo proporcionado por los papiros mágicos para especificar el terreno en el que pudo brotar la concepción del nacimiento virginal de Jesús y la creencia de su filiación divina. Llegó a la conclusión de que ese terreno eran ciertas concepciones de la religiosidad griega que se habían ido extendiendo por el ámbito mediterráneo, en concreto, su aprecio por la virginidad y la normal aceptación de la idea de que los dioses tuvieran hijos entre los hombres. A base de un estudio comparatista, concluyó que las narraciones de la infancia de los dos primeros evangelios (Mt 1-2 y Le 1-2) no eran verdadera historia, sino una saga legendaria, cuyos principales elementos habían nacido en suelo griego, no judío.

Un discípulo de Usener, Albrecht Dieterich (1866-1908), recalcó en su obra *Una liturgia mitraica* (1903) que el pensamiento ético de la Estoa se había extendido en el helenismo hasta las capas más populares, alcanzando incluso al judaismo, que se helenizó, por lo que hasta los mismos judíos —incluido Jesús de Nazaret— habían aceptado muchos elementos de la moral estoica pagana. Ello explicaba que también el cristianismo, como heredero de la sinagoga judía, se hubiera beneficiado de la recepción por parte del judaismo helenístico de normas y modelos morales estoicos. Con otras palabras, el autor venía a sostener que una buena parte de la moral cristiana era griega, estoica, y no judía, y que había sido recibida a través del judaismo helenístico. Afirmaba también Dieterich que concepciones cristianas como la «unión con la divinidad», o la «inges

tión del dios» (eucaristía), la «filiación divina» (el cristiano como hijo de Dios) o el «nuevo nacimiento» (bautismo) tienen su reflejo en toda la Antigüedad y aparecen bien testimoniadas fuera del cristianismo.

Franz Cumont (1868-1947), con su obra *Textos y monumentos figurados de los misterios de Mitra* (1899), habría de influir mucho sobre los estudios neotestamentarios por cuanto su labor supuso el esclarecimiento de numerosos paralelos entre las religiones mitraica y cristiana. En otro trabajo sobre las *Religiones orientales en el paganismo romano* (1907) constataba que la investigación de las creencias comunes entre el cristianismo y las religiones mistéricas sobrepasaba los límites del Imperio romano y conducían al Oriente, de donde provenía en último término ese ideario común. Comenzaba, pues, a considerarse seriamente la posible influencia de la religión irania no solo sobre el judaismo, sino también —al menos indirectamente— en el cristianismo.

El ambiente estaba ya preparado cuando Richard Reitzenstein (1861-1931) se propuso iluminar sistemáticamente los orígenes de las creencias religiosas helenísticas, y consecuentemente del cristianismo, con paralelos orientales. Ya en 1901, al editar dos papiros, indicaba que la concepción del Logos como una personalidad divina (Verbo o Palabra de Dios: presente sobre todo en el prólogo del Cuarto Evangelio) podía explicarse por la unión de teorías estoicas con egipcias, con lo que podría aclararse la concepción central del prólogo del Cuarto Evangelio, el cual la habría tomado de esos ámbitos.

En su obra posterior, *Poimandres* (1904), afirmaba la existencia de un mito helenístico cuyo núcleo era la noción de «Dios hecho hombre», y que este era anterior al cristianismo. Por tanto, se podía sospechar una influencia de lo anterior sobre lo cronológicamente posterior. Al mismo tiempo hacía hincapié en la asombrosa concordancia del lenguaje del Evangelio de Juan con el de la mística griega de la época helenística.

Finalmente, en su conocida obra *Las religiones de misterio helenísticas* (1919), insistía una vez más en la participación del Nuevo Testamento en el ambiente religioso-sincrético del helenismo. En concreto sostenía que el Nuevo Testamento participaba de las ideas centrales de los cultos de misterio helenísticos o, con otras palabras, que había pocas dudas de que la versión cristiana, sobre todo paulina, se incardinaba muy bien dentro de una «misteriosofía» general del helenismo. Tras una pintura detallada de ese trasfondo, caracterizaba a Pablo como un místico gnóstico del helenismo, porque unía concepciones judías con otras que eran típicas y peculiares de los cultos de misterio de la religión griega.

Hermann Gunkel (1862-1932) publicó a finales del siglo XIX una investigación sobre el primer y último libro de la Biblia, el Génesis y el Apo-

calipsis: *Creación y caos en épocas remotas y al final de los tiempos.* Tras una crítica rigurosa de las interpretaciones del momento, indicaba Gunkel que el relato de la creación (Gn 1) y el de la visión de la Mujer y el Dragón (Apocalipsis 12) no podían explicarse partiendo de supuestos puramente judíos o cristianos, sino a partir del conjunto de los mitos babilónicos de la creación, que pasaron al judaismo en época muy temprana, adquiriendo luego una intención escatológica, es decir, de explicación del final de los tiempos. Señalaba Gunkel la necesidad de una investigación de la historia de la tradición, especialmente de la apocalíptica, teniendo en cuenta que en el proceso de aceptación de mitos foráneos se admiten algunos conceptos no suficientemente aclarados. Postulaba también la necesidad de someter a un método de investigación semejante las tradiciones sobre Jesús, a saber, en qué sentido, tanto él, como sobre todo los que habían transmitido sus hechos y dichos estaban influidos por nociones teológicas no solamente judías, sino procedentes de ámbito oriental luego asimiladas, por ejemplo, en el seno de los grupos apocalípticos.

Un poco más tarde, en 1903 —en una obra titulada *Sobre la comprensión del Nuevo Testamento desde el punto de vista de la historia de las religiones*—, sostenía el mismo Gunkel la tesis de que la teología neotestamentaria se había constituido asimilando y aceptando influencias de otras religiones. Normalmente no se trataba de una influencia directa, sino de ideas que habían llegado a los cristianos a través del judaismo. Partiendo del concepto de que el saber histórico es fundamentalmente un conocimiento de las conexiones culturales y del contexto histórico, indicaba Gunkel que debía definirse al judaismo como una religión sincrética, es decir, una religión que asimilaba ideas teológicas de fuera. Consecuentemente, y a partir de múltiples ejemplos tomados del Apocalipsis, de los evangelios y de la teología paulina, señalaba que muchas de estas concepciones son orientales y que habían sido incorporadas secundariamente a la imagen de Jesús. A partir de aquí sostenía que también el cristianismo es una religión sincretista, que mezcla ideas teológicas tomadas de diversos ambientes religiosos y que bajo ese punto de vista debía ser investigada.

Entre paréntesis debe decirse que H. Gunkel, después de sus estudios sobre el Nuevo Testamento, se vio atraído hacia el Antiguo, y que fue el fundador de la investigación de sus formas literarias, sobre todo del Pentateuco, y del encuadre de las tradiciones veterotestamentarias dentro de la historia de las religiones del Medio Oriente. Gracias a los pasos dados por él, Julius Wellhausen pudo plantear su hipótesis —que continúa hasta hoy, aunque cien veces revisada—, de las diversas manos (yahvista; elohís- ta; sacerdotal; deuteronomista, etc.) que fueron conformando las historias, leyendas, bloques de legislación, etc., del Pentateuco.

En verdad, es realmente impresionante cuán fecundo fue el siglo XIX (sobre todo su segunda mitad) en la generación de científicos que abrieron nuevas vías en el estudio del Nuevo Testamento. Otro paso de gigante lo dio Wilhelm Bousset.

El «Señor celestial» y la investigación alemana

Según Wilhelm Bousset (1865-1920), era imperioso continuar la fecunda idea de investigar a Jesús y al cristianismo a la luz de la influencia sobre este último de las «religiones de misterios» (hoy decimos mejor «cultos de misterio»). En este ámbito, aparte de otras obras sobre el judaismo helenístico y sobre la historia y concepciones principales de la gnosis, su obra principal fue *Kyrios Christós,* en la cual intenta reunir todos los hilos que se habían ido manejando a partir de una concepción de la fe cristiana vista desde el prisma de la historia de las religiones.

En *Kyrios Christós* (1913) se plantea por vez primera que los grupos primitivos cristianos son ante todo comunidades de culto. Como otras asociaciones paganas, por ejemplo, las formadas para honrar al «Señor Sarapis», o al «Señor Atis», los cristianos vieron a Cristo como *kyrios,* señor, el cual es un poder sobrehumano que está presente en el culto. Y es en el culto y en la liturgia donde se plasman las ideas de la teología. Las variadas concepciones judías sobre la figura apocalíptica de un como «hijo de hombre» (Dn 7,13-14; en griego el «Hijo del Hombre») habían sido creadas en el culto sinagogal y retroproyectadas por los seguidores judeocristianos de Jesús hacia la figura de su maestro. Es decir, una cosa es lo que Jesús pensaba realmente del «Hijo del Hombre» y de sí mismo como tal (si era él, o no, esa figura mesiánica), y otra lo que la fe de la comunidad cristiana sostuvo que era el pensamiento de Jesús. A partir de esa figura celestial, se había formado la fe de la primera comunidad pa- lestinense cristiana que concibió a Jesús como el Hijo del Hombre del libro de Daniel, aunque en realidad él, por su parte, lo considerara una personalidad distinta a la suya. Pero, además de este grupo, existía la comunidad helenística, constituida en gran medida por judíos muy heleni- zados y, muy pronto también, por paganos convertidos a la fe en Jesús como mesías. Fue en ella, y por influencias de ideas o nociones religiosas del ambiente griego, donde nació la idea de que solo Jesús era el verdadero *Kyrios,* Señor y Dios. No lo era el emperador, por muy divinizada que apareciera su figura incluso en su vida mortal, ni tampoco ninguna deidad de griegos o romanos. La noción de Jesús como *Kyrios* tenía su origen no en la realidad histórica de Jesús, quien nunca se llamó a sí mismo Dios o Señor, sino en el culto litúrgico cristiano. Resultaba ade

más que este culto contraponía expresamente la figura de Jesús a la veneración de otras divinidades paganas ya meramente cultuales o expresamente salvadoras, con lo que elevaba a Jesús a la misma categoría de divinidad. Por ello, en esa comunidad helenística primitiva —y por obra de la fuerza de su liturgia— se dio un cambio profundo: en lugar de la esperanza en un «Hijo del Hombre» que había de venir (propia de la comunidad palestinense) surgió la adoración del «Señor *(Kyrios)* celestial». Este cambio suponía en principio un claro peligro para las concepciones sobre el final de los tiempos que pasaban a un segundo plano, concepciones que eran las propias de Jesús. Todo este cambio pudo ser posible, opinaba Bousset, porque muchos paganos que antes habían sido adoradores de otras divinidades salvadoras en los cultos de misterio, más tarde —por obra de Pablo— se pasaron a las filas del cristianismo.

Para Bousset, todo lo que había ocurrido en el cristianismo primitivo era relativamente sencillo de explicar: en el fondo, un dios de los cultos de misterio había recibido un nombre nuevo, Jesús de Nazaret. Se habían fusionado, pues, dos figuras. Naturalmente los conversos a la fe en Jesús tenían poco interés en su vida histórica, por lo que se concentraban en el drama de su muerte y resurrección, que se repetía en su liturgia cada domingo («día del Señor» o del *Kyrios;* en griego *kyriaké heméra).* En el sacramento de la eucaristía recibían el verdadero cuerpo y sangre del dios (como se ve, Bousset contempla como imposible que esto ocurriera en una comunidad palestinense, judeocristiana, donde no había eucaristía tal como se entiende usualmente), con lo cual, al ser partícipes de la divinidad recibían a la vez la confirmación de su paso de la muerte a la vida. Así, de este modo, la primitiva tensión escatológica propia de la comunidad primitiva palestinense se fue mutando en tensión sacramental en la comunidad helenística, propiciada por la ingestión de un ser divino exterior que se hacía interior en el hombre y que hacía de este a partir de un ser en el tiempo una realidad intemporal y celeste.

Como puede verse claramente, la metodología comparatista de la Escuela de historia de las religiones habría de conducir necesariamente a una crítica radical del material evangélico, a su manera de presentar a Jesús. Esta crítica ponía de relieve la diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe —es decir, las creencias de los discípulos acerca de Jesús tras su resurrección, cuando se convencieron de que era el Cristo o Mesías—, intentando explicar cómo las características de este último se proyectaban hacia atrás, hacia la imagen del Jesús histórico, que resultaba así coloreado con notas propias del Cristo de la fe.

Un estudioso de la Biblia hebrea, Julius Wellhausen, al que ya hemos nombrado al hablar de Hermann Gunkel, fue un precursor de este cami

no, ya que realizó también aportaciones notables en el estudio de los evangelios, como enseguida veremos. Seguramente se habrá observado que los estudiosos que han ido llevando hacia delante la historia de la investigación crítica del Nuevo Testamento han sido fundamentalmente alemanes. No es de extrañar que hasta hace relativamente poco, seguros de su supremacía, en libros alemanes se traían a colación pocos autores extranjeros: se discutía entre colegas de lengua alemana, y se citaban unos a otros. Este mismo fenómeno está ocurriendo ahora con el inglés: una notable mayoría de la investigación se publica en esa lengua y no se citan trabajos que no estén redactados en ella.

Recapitulación

Permítasenos insistir, en una breve recapitulación, en las nociones principales que hicieron avanzar la investigación crítica del Nuevo Testamento y que hemos expuesto tanto en este capítulo como en anteriores:

- Es necesario distinguir en los evangelios lo que es doctrina de Jesús y lo que de él pensaron y propagaron sus discípulos. Puede haber notables diferencias entre ambas (H. S. Reimarus).
- En el Nuevo Testamento, y en concreto en los evangelios, hay muchas leyendas y mitos que intentan vehicular ideas religiosas, pero no dejan de ser mitos; por tanto, no admisibles tal cual como históricos. Hay que investigar el mensaje religioso que está detrás de ellos (D. F. Strauss).
- En cada interpretación de Jesús se refleja el pensamiento propio de cada comunidad o dirigente de ella. La teología cristiana avanza dialécticamente. La teología crítica descubre facciones enfrentadas en el cristianismo primitivo, que no es una entidad homogénea *y* compacta (F. C. Baur).
- La crítica textual del Nuevo Testamento avanzó poco hasta el siglo xix, en concreto, hasta las magnas ediciones del Nuevo Testamento griego de Wescott-Hort y C. Tischendorf. A partir de este siglo podemos decir que poseemos no los originales de los autores neotestamentarios, pero sí un texto fiable de cómo se transmitía el Nuevo Testamento hacia el 200, gracias a los trabajos del Instituí für neutestamentliche Textfor- schung fundado por Kurt y Barbara Aland.
- Se debe buscar un sitio o emplazamiento, geográfico y teológico, para cada escrito del Nuevo Testamento. Se percibe una clara evolución del pensamiento cristiano primitivo. Existen entre ellos cristologías y otras doctrinas incompatibles entre sí (Baur y su escuela).
- La Apocalíptica judía es una de las matrices de la teología cristiana primitiva (A. Hilgenfeld).

- La historia comparada de las religiones demuestra que el cristianismo no es un fenómeno ideológico aislado, sino un producto sincrético, pues admite ideas de religiones exteriores. Por una parte, el cristianismo se inscribe en la religión judía, pero también tiene elementos griegos desde sus inicios. Lo demuestran la fiesta de Navidad, la liturgia, los contactos con el mitraísmo (H. Usener, A. Dieterich, F. Cumont).
- La historia de las religiones demuestra la existencia de contactos y admisión de ideas directa o indirectamente de mitos babilónicos e incluso anteriores por parte del cristianismo primitivo y en concreto del Nuevo Testamento (H. Gunkel).
- La historia de las religiones demuestra igualmente que el cristianismo primitivo —sobre todo Pablo— tiene mucho que ver con los cultos de misterio (R. Reitzenstein).
- La teología no se desarrolla solo en el estudio privado, sino que se genera en la liturgia y el culto. Así, se observa que el cristianismo es un grupo cultual, que hace viva su teología. Ya la comunidad de culto pales- tinense retroproyectó a la vida de Jesús sus concepciones sobre el Hijo del Hombre. La comunidad de culto helenístico-griega insistió en Jesús pensado como el «Señor celestial». Este tiene rasgos de los cultos de misterio, que se retroproyectan igualmente a la vida del Jesús histórico (W. Bousset).

II. OTROS AVANCES EXTRAORDINARIOS AL INICIO DEL SIGLO XX EN EL ESTUDIO DEL NUEVO TESTAMENTO

1. *Crítica de los evangelios en general*

El mencionado Julius Wellhausen (1844-1918) añadió asu obra *Historia israelita y judía.* (1894) un capítulo suplementario sobre los evangelios, ya que estos son claramente un producto judío. En este trabajo presentaba a Jesús como un predicador del amor divino en un reino de Dios que ya había comenzado a manifestarse. Este Jesús tenía una relación con Dios de hijo a padre como hombre que era. La apelación «hijo de hombre», que Jesús se otorgaba a sí mismo, significaba en arameo precisamente eso, un mero ser humano. Tras su muerte, sin embargo, este apelativo se cambió en título mesiánico y pasó a ser en griego el Hijo del Hombre. La comunidad de creyentes adscribió a Jesús una filiación divina real: lo consideró hijo real, no metafórico, de Dios. Otros cristianos primitivos acabaron de transformar la imagen del Jesús terreno uniendo su persona a diversas concepciones escatológicas judías de la época (por ejemplo, el juez mesiánico que ha de venir, etcétera).

Más tarde, en su *Introducción a los tres primeros evangelios* (1905), mantuvo Wellhausen que estos escritos no poseen valor firme como fuente para una verdadera historia de Jesús, sino como testimonio de la fe en él. La tradición evangélica, múltiple y variada, se plasmó en los evangelios actuales gracias a una selección dogmática, es decir, el dogma previo eligió entre el material recibido sobre Jesús: los intereses doctrinales de los autores evangélicos influyeron tremendamente en esta selección. Además, los evangelistas añadieron por su cuenta, y también movidos por sus propias ideas, los lazos de unión de las diversas palabras y acciones de Jesús seleccionadas por ellos, lo que influyó, naturalmente en su interpretación; de lo que se deduce que el ordenamiento y la disposición de estos escritos es una invención personal de los evangelistas.

En esta misma línea se sitúa la crítica radical que Wilhelm Wrede (1859-1906) llevó a cabo sobre la concepción del mesianismo en los evangelios. En su obra capital, *El secreto mesiánico en los evangelios. Aportación a un mejor entendimiento del Evangelio de Marcos* (1901), vuelve a insistir en que ciertas concepciones teológicas de la comunidad de seguidores de Jesús fueron transferidas, o retroproyectadas a la vida histórica del Nazareno. Por ejemplo, según Wrede, Jesús no tuvo conciencia mesiánica alguna, pues no hay la menor *justificación* de ella en el más antiguo de los evangelistas, Marcos. Ahora bien, que ya en este evangelio aparezca Jesús como mesías se aclara porque los primeros cristianos no podían explicarse en absoluto el fracaso aparente de la misión de Jesús (la muerte en cruz) y la poca proyección práctica de esta misión mesiánica en su vida pública. Entonces se les ocurrió pensar que la solución era que Jesús había decidido mantener oculta tal misión. Wrede opinaba que existía una divergencia entre la concepción anterior a Marcos —que presentaba a Jesús simplemente como profeta y, ante todo, como maestro y taumaturgo— y la idea de la comunidad de creyentes (a la que pertenecía el evangelista) de que Jesús era el Mesías, y además un mesías sufriente con ideas apocalípticas. Esta diferencia obligó a Marcos a crear un lazo de unión entre ambas concepciones, es decir, le llevó a poner en boca de Jesús una conciencia mesiánico-apocalíptica pero a la vez el deseo de ocultarla. Tal conexión, sin embargo, se revela como contradictoria, puramente ficticia, literaria, y no se corresponde con la realidad histórica. Bien analizados los textos, se deduce que Jesús en realidad nunca se consideró a sí mismo como el Mesías.

Wrede revela también una concepción crítica radical respecto al Cuarto Evangelio. Afirma que las ideas religiosas de su autor proceden de sistemas gnósticos; el último escrito evangélico se compuso porque, en las luchas de la Iglesia primitiva con el judaismo, los tres primeros evangelios

(los sinópticos) no habían conseguido la finalidad que se proponían. La obra de Juan no es, por tanto, un texto histórico, sino teológico: intenta presentar una determinada imagen de Jesús y difundirla para vencer a sus adversarios teológicos.

La línea radical de pensamiento sobre el Jesús de la historia que hemos considerado es la que llevó a Wilhelm Wrede, consecuentemente, a pedir la supresión en las facultades alemanas de Teología de la disciplina denominada «Teología bíblica del Nuevo Testamento». Postulaba que, en vez de una teología neotestamentaria, había que practicar y enseñar una «historia religiosa del cristianismo primitivo» que considerara el conjunto de todos los escritos cristianos de los primeros momentos, no solo los canónicos, que renunciara expresamente a la idea de canon de libros sagrados y prescindiera en absoluto del concepto de revelación.

Estas ideas fueron defendidas con toda energía por Wrede en su obra *Sobre la tarea y método de la denominada Teología del Nuevo Testamento* (1897). Como puede percibirse, estamos aquí ante nociones «modernas» que luego han defendido Helmut Kóster y Jean Dominic Crossan, entre otros (piénsese en el *Jesús Seminar),* como base para reconstruir la vida de Jesús. Si se estudia sobre todo la obra de Crossan, se observará cómo concede gran importancia, por ejemplo, a textos que se catalogan entre los apócrifos del Nuevo Testamento, como el Papiro Eger- ton 2, el *Evangelio de Pedro,* y sobre todo el *Evangelio copto-gnóstico de Tomás.* Al aceptar estas fuentes como primarias, al mismo nivel que los otros evangelios del Nuevo Testamento, es lógico que cambie radicalmente la presentación de la figura del Jesús histórico. Que ello sea aceptable o no es otra cuestión. Pero la base ideológica de Crossan está ya en Wilhelm Wrede cien años antes.

La misma exigencia de abrir perspectivas puede verse en Gustav Krüger (1862-1940) en su obra El *dogma del Nuevo Testamento* (1896). Para este investigador, en lugar de una historia del Nuevo Testamento, habría que investigar exclusivamente la historia del cristianismo primitivo, que es pluriforme. Había que eliminar también de las facultades de Teología la disciplina de la «Introducción al Nuevo Testamento»; en sustitución de ella promovía una idea parecida a la de Wilhem Wrede: convenía enseñar «historia de la literatura cristiana», y en vez de «teología neotestamentaria», la variada y pluriforme «teología cristiana primitiva». El dogma de un Nuevo Testamento con un ideario propio, armónico, bien constituido, unitario, procede de la teología del catolicismo, no de la ciencia, y es una construcción ficticia que, como tal, debe ser rechazada. La realización de este *desiderátum* se halla en la obra de Paúl Wendland (1864-1915), *Las formas literarias del cristianismo primitivo* (1912). Wendland era ca

tedrático de instituto, pero unía la docencia en la enseñanza media con un afán de investigación básica encomiable; junto con Leopold Cohn es el más famoso editor de Filón de Alejandría, un autor nada fácil; no creo que su edición del texto griego de Filón haya sido superada hasta hoy.

Por la misma vía transita otro famoso personaje en la historia de la investigación neotestamentaria, Heinrich Weinel (1874-1936), con su obra —que mantiene un título polémico pero con orientación nueva— *Teología del Nuevo Testamento. La religión de Jesús y la del cristianismo primitivo* (1911), donde para trazar esta historia se considera como fuente todo el conjunto del cristianismo primitivo, sin atenerse solamente a los escritos canónicos. En mi opinión, Weinel es un buen ejemplo de que tanto la disciplina histórica, que tiene como objeto el estudio del Nuevo Testamento, como la historia real de la Iglesia primitiva no progresan linealmente, sino que avanzan dando bruscos saltos que nos parecen a veces no ser del todo consecuentes. Así, Weinel afirma que Jesús aportó una gran novedad en la historia religiosa del judaismo al predicar una redención que no se obraba por la mera realización de las obras de la Ley, sino ante todo por el sentido ético, moral, de aquel que realiza tales obras. Pero luego no es consecuente Weinel al sostener que la piedad de la Iglesia primitiva se aparta de este ideal de Jesús, porque la Iglesia hace de la redención un «sistema estético más que ético», lo cual es erróneo. Al afirmar tal cosa no considera la evolución del concepto de la redención en la Iglesia primitiva en sí mismo, como un producto de la historia, sino que utiliza como norma para juzgarlo el modelo teológico de Jesús. Con otras palabras, emplea una vara de medir teológica (verdadero-falso) a la hora de juzgar un hecho meramente histórico, no sometible a juicios de valor. Weinel se aparta del *desiderátum* de Wilhelm Wrede a la hora de aplicar a la historia y evolución del cristianismo primitivo una valoración objetiva, netamente histórica, sin hacer juicios de valor.

En el campo de la cultura católica francesa tuvo la crítica radical cierta resonancia por las obras de tres investigadores franceses, protestante uno, Maurice Goguel (1880-1955), y católico el otro al principio, Alfred Loisy (1857-1940), más el investigador independiente Charles Guigne- bert (1867-1939).

El primero, en su obra *Jesucristo y el Apóstol Pablo* (1904) se pronunciaba en favor de una metodología puramente histórica a la hora de investigar el Nuevo Testamento. Comparando la predicación de Jesús con la teología paulina, percibía Goguel que, sobre todo en la cristología y en la doctrina de la justificación por la sola fe, existían radicales diferencias en el Nuevo Testamento, de tal modo que Pablo, a partir del Evange

lio, había creado algo totalmente novedoso y que hablando en propiedad no existía una relación directa de su pensamiento con el de Jesús.

El segundo, Alfred Loisy, fue el representante de la crítica radical católica. Ejerció de profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Católico de París desde 1884 a 1893. Era filólogo y exegeta, y fue excomulgado en 1908 por su asociación con el modernismo teológico y su enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica, la cual consideraba que Loisy minaba las bases de la fe.

Alfred Loisy escribió una obra importante titulada *El Evangelio y la Iglesia* (1902), en respuesta a la de Adolf von Harnack sobre el cristianismo *(La esencia del cristianismo,* que hemos comentado anteriormente, p. 84). En esta afirmaba el erudito alemán que, puesto que la esencia del cristianismo era la realización interior e individual de Dios en el alma humana, no tenía necesidad de una Iglesia; más aún, esta podría convertirse en un obstáculo y deformación del cristianismo genuino. En contra de tal postura, Loisy defendió a la Iglesia como una organización mediadora entre Dios y el hombre, pero negó que fuese fundada por Cristo en la forma que asumió después. Su conocida frase, «Jesús anunció el reino de Dios, pero lo que vino fue la Iglesia»[4] expresa bien lo afirmado. Para Loisy, los evangelios son el producto y testimonio de la fe de la Iglesia primitiva y el cuarto, el de Juan, especialmente, una descripción simbólica de la verdad. En su comentario a este evangelio *(El Cuarto Evangelio,* 1903), afirma la nulidad de este escrito evangélico como fuente histórica, presentándolo como una exposición alegórico-simbólica de la fe en Cristo hacia el final del siglo I. Con otras palabras: en el Cuarto Evangelio no habla el Jesús de la historia, sino el evangelista y su teología. Esta posición es parecida a la ya comentada de Wilhelm Wrede.

Charles Guignebert, ignorado injustísimamente por las historias de la investigación en lenguas alemana e inglesa, recoge el testigo de Goguel y Loisy, perfilando mejor sus ideas. Con un notable conocimiento de la investigación inglesa y alemana, la realmente puntera e influyente de su tiempo, corrige todos sus excesos y afirmaciones temerarias, transmitidas

4. «Jesús anunciaba el Reino, y es la Iglesia la que vino. Ella vino ampliando la forma del Evangelio que era imposible conservar tal cual, desde que el ministerio de Jesús quedó cerrado por la pasión. No hay ninguna institución en la tierra ni en la historia de los hombres cuya legitimidad y cuyo valor no se puedan impugnar, si se toma como principio que nada tiene razón de ser más que en su estado original. Este principio es contrario a la ley de la vida, que es un movimiento y un esfuerzo continuo de adaptación a condiciones perpetuamente variables y nuevas. El cristianismo no ha escapado a esta ley, y no hay que castigarlo por haberse sometido a ella. No podía hacer otra cosa» *(L'Eglise et l'Évangile,* Alphonse Picard et Fils, París, 1902, pp. 111 y 112).

a menudo irreflexivamente, pues siguen a menudo el pensamiento de escuela sin someterlas a una crítica independiente. Su obra *Jésus,* de 1933, es un prodigio de sensatez aun manteniendo una postura de crítica radical. El Jesús que se desprende de su investigación es un menestral judío convertido en maestro de la Ley, sanador y taumaturgo, pero fracasado a fin de cuentas, ya que no logró convencer a sus correligionarios en Galilea ni en Jerusalén. Las ideas teológicas de Jesús son exquisitamente judías; no destacó precisamente por su originalidad, aunque combatió una cierta clase de fariseísmo que le parecía superficial, ya que no alcanzaba el fondo profundo, esencial de la Ley. Jesús no fue más allá de creerse un profeta escatológico anunciador del reino de Dios y si se creyó un mesías, fue solamente en su interior y con escasos deseos nacionalistas. Probablemente su vida pública fue muy breve, debido a la vigilancia constante de Antipas y del propio Pilato, quienes lo consideraban un epígono del Bautista. Su muerte se debió, sin duda, a un acto político por parte de los romanos que no podían admitir la existencia de un reino en la tierra que no fuera el del Imperio de Roma. Igualmente otras obras de Guignebert, como *El mundo judío en tiempos de Jesús* (1935), *El Cristo* (1943, publicada postumamente), obra inacabada sobre los orígenes inmediatos de la fe cristiana —es decir, el paso del Jesús histórico a la creencia en el Cristo celestial— merecen atención aún hoy día.

2. *La interpretación de Pablo de Tarso y del Nuevo Testamento en su conjunto*

En el terreno de la interpretación de Pablo hubo también avances con perspectivas similares. Un buen ejemplo es la obra de Martín Brückner (1868-1922), *El nacimiento de la cristología paulina* (1903), respecto a Pablo y su relación con la figura de Cristo. Según Brückner, Pablo unió la concepción tradicional judía del mesías celeste con la de la encarnación de Jesús, de tal modo que no fue la vida terrena de Jesús, sino las doctrinas judías sobre el mesías celestial las que formularon la fe cristológica paulina.

Paúl Wernle (1872-1939), en sus obras *Cristo y el pecado enPablo de Tarso* (1897), y Los *inicios de nuestra religión* (1901), intentó poner de manifiesto la distancia ideológica entre Jesús y Pablo, verdadero fundador del cristianismo, que derivará más tarde hacia el protocatolicismo, presente en el Nuevo Testamento y que los investigadores protestantes consideran una perversión del primitivo espíritu del cristianismo.

Wilhem Wrede, por su parte, contribuyó a esta concepción con su libro sobre Pablo (1904), en el que este apóstol aparece como el teólogo

que añade a la figura de Jesús la concepción judía del mesianismo, sin tener en cuenta esencialmente la doctrina real ni la persona histórica de Jesús, como se ha indicado, que no se creyó el Mesías. Estas tres obras marcaron para siempre la investigación, incluso confesional, de las relaciones entre el pensamiento de Pablo y el Jesús de la historia.

3. *Los comienzos de la «historia de las formas»*[5]

Karl Ludwig Schmidt (1891-1956) examinó exhaustivamente en su obra, *El marco de la historia de Jesús* (1919), los datos geográficos y temporales sobre la vida *y* la predicación de Jesús de Nazaret que aparecen en los evangelios, y llegó a la conclusión de que todo ese marco, en el que los autores de estas obras hacen que se desarrollen las tradiciones sobre su protagonista, es ficticio y puramente pragmático. Por tanto, las tradiciones sobre Jesús se transmitieron aisladamente, sin referencias temporales ni geográficas. Fueron los «biógrafos», los evangelistas, los que unieron entre sí las diversas tradiciones por la semejanza de su contenido o por motivos prácticos, o por intereses teológicos personales. Schmidt es en realidad el iniciador del método «historia de las formas».

Un poco más tarde, hacia 1919-1921, se llega a las dos figuras más representativas de este método que acabamos de nombrar —también denominado «crítica de las formas» o «historia de la tradición»— y que es el más crítico y revolucionario en la interpretación de los evangelios hasta el día de hoy. Los nombres de los dos investigadores que consolidaron esta línea son Martín Dibelius (1883-1947) y Rudolf Bultmann (1884-1968), y sus pautas y orientaciones siguen vigentes hasta nuestro tiempo, a pesar de las críticas acerbas que recibieron desde el momento mismo de su aparición. Se dice a menudo que están superados, pero la metodología por ellos inaugurada, con pequeños retoques, se sigue empleando hasta hoy. Voy a dedicar expresamente parte del capítulo siguiente a explicar con más detenimiento este método, a mi parecer fundamental; pero como ahora estoy ofreciendo una visión general de los avances más señeros de la investigación del Nuevo Testamento, no quiero dejar de mencionarlos para que se perciba cómo forman una unidad indisoluble con los progresos anteriores en la comprensión de este corpus. Con otras palabras: no son métodos que nacen como un hongo aislado y solitario, sino en unión con ideas precedentes.

5. Este método de investigación del Nuevo Testamento se explicará detenidamente en pp. 179-194.

Por ello, el que estudie hoy día, por ejemplo, la obra básica de Rudolf Bultmann, *La historia de la tradición sinóptica*[6], se encontrará con que ofrece muy pocas explicaciones, o ninguna, del porqué opina de una manera u otra acerca de la autenticidad de dichos y hechos de Jesús, ya que da por supuesto en los lectores una serie de conocimientos previos. La idea directriz de su método es tratar de individualizar la prehistoria oral de los textos del Nuevo Testamento, sobre todo de los evangelios. Bultmann y su colega Martin Dibelius intentaron descubrir cómo se pasó del estadio oral de la tradición sobre Jesús al estadio de obra escrita —los textos que hoy tenemos—, procurando averiguar qué modificaciones sufrieron esos textos en el curso mismo de la transmisión oral, y quizás más, al plasmarse luego por escrito. Con otras palabras, esta metodología significaba el intento de alcanzar y estudiar lo que hay detrás cronológicamente de los evangelios, lo que significa acercarse al tiempo del Jesús histórico.

Según la «historia de las formas», la comprensión literaria de los textos de los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) comienza a caminar por un sendero conveniente cuando se llega a la idea de que estas obras son una *compilación* de pequeñas unidades de tradición oral. En un estadio preliterario —tal como se sospecha que fueron los primeros comienzos de las tradiciones sobre Jesús— nadie se preocupó de plasmar por escrito esas pequeñas unidades, pues primaba lo que creían palabra viva de Jesús, que se divulgaba de boca a oreja. De hecho, afirman, esta tradición solo transmitía historias aisladas; grupos de dichos de Jesús; anécdotas, algún milagro, alguna parábola, etc. Bultmann y Dibelius arribaron a la idea de que tales breves unidades se pueden examinar por sí mismas si se logra aislarlas de su marco actual, los evangelios.

Los impulsores de esta nueva metodología eran fervorosos protestantes, que intentaban separar nítidamente la investigación básica de la fe. Como buenos luteranos de base, sostenían que lo único que importaba para sentirse interpelado por Jesús no era la historia, que en sí no tenía importancia salvífica alguna, sino la fe. Pero, de cualquier modo, la investigación histórica es en sí interesante para la ciencia, aunque quede lejos de la vida íntima, interior, de la fe. En esta línea, los dos postulaban también la utilización de la historia de las formas en la búsqueda de la evolución de las tradiciones más antiguas en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. Reconocían, sin embargo, que el sistema era más difícil de emplear, ya que fuera de los evangelios normalmente solo se dispone de una tradición simple (es decir, no de varios textos que pueden confrontarse entre sí, como pasa con los escritos evangélicos), y muchas

6. Sígueme, Salamanca, 2001.

veces no hay posibilidad de comparar una tradición con otros estratos de ideas también tradicionales.

4. *Los inicios de la crítica de la redacción evangélica*

A mitad del siglo XX, y por obra de jóvenes investigadores alemanes que estaban preparando su «escrito de habilitación»[7], se abrió paso con rapidez un nuevo método para abordar la historia de los evangelios, con la intención de entenderlos un punto más allá de lo que había aportado la «historia de las formas». Los autores mismos de esta corriente de investigación aplicaron a tal método la etiqueta de «historia» o «crítica de la redacción» (en alemán *Redaktionsgeschichte;* en inglés *Redaction Criti- cism).* Esta crítica de la redacción solo se entiende como un complemento de los métodos de la crítica literaria y de la historia de las formas. Es imposible, desde el punto de vista de sus normas de trabajo y resultados, separarla de esos sistemas: todos los que empezaron a practicar la historia de la redacción eran ya «adictos» a la historia de las formas, aunque sentían cierta necesidad de complementar sus resultados. El punto de vista central, y también de partida, de la «historia de la redacción» consistió en considerar a los escritores del Nuevo Testamento, sobre todo los evangélicos, no solo como meros coleccionistas, «compiladores», y transmisores de un material previamente existente (como había hecho la «historia de las formas»), sino como auténticos moldeadores y creadores de algunas de las nociones teológicas que transmite ese material, es decir, como autores verdaderos. De este modo, el nuevo método intentaba llegar a entender con mayor precisión cuál había sido la función de los autores evangélicos: ¿habían influido la mentalidad y teología propias de cada autor en la manera de presentar el material tradicional que estaba «transmitiendo»? Sin duda, respondieron, porque resultaba que, después de una detenida investigación, se veía claro que la tarea de los evangelistas no había sido solo transmitir, sino reelaborar, a veces drásticamente, el material que transmitían.

El método básico de trabajo de esta crítica de la redacción es puramente comparativo entre textos en el caso de los evangelios: consiste en estudiar muy concienzudamente -—por medio de reflexión sobre una sinopsis evangélica[8]— las diferencias y similitudes (añadidos, omisiones, cambios

7. Una suerte de segunda tesis doctoral de mayor fuste y envergadura que debe ser necesariamente publicada como libro, y que es la llave para acceder a una cátedra de universidad en general, también en teología protestante o católica.

8. Libro de amplio formato en el que se presenta en columnas paralelas y de forma muy ordenada el texto de los cuatro evangelios. Algunas sinopsis imprimen también un re-

de orden o de otro tipo) entre los evangelistas cuando presentan un texto similar o análogo al de los otros textos evangélicos. Por extensión, el método se podría aplicar a otras obras del Nuevo Testamento, aunque con mayor dificultad, ya que no suele haber paralelos estrictos.

La importancia de la «historia de la redacción» se concentraba, pues, en lo peculiar del pensamiento teológico de cada evangelista y en cómo cada uno copiaba y manipulaba sus fuentes (que eran, en primer lugar, la tradición oral —si es que fuera posible distinguirla por medio de la crítica de fuentes—, o bien si se presumía que estaba copiando de otro evangelista anterior o de cualquier otro texto escrito), alterándolas, editándolas o corrigiéndolas. De tal comparación muy detenida se pudo deducir claramente que Mateo y Lucas no consideraban a Marcos un libro sagrado, intocable, sino manifiestamente mejorable, y que no estaban de acuerdo con su perspectiva o con la manera de contar algún episodio de Jesús o sus palabras. Resulta a veces que la corrección de Mateo o de Lucas sobre el texto de Marcos es de tal calibre, que a pesar de estar copiando pasajes enteros de este evangelio, se cambia totalmente el sentido.

El caso más notable es el del Cuarto Evangelio. Aunque la crítica duda de si el autor conoció o no a los evangelistas anteriores (mi opinión personal es que leyó al menos a Lucas; o bien que alguno de los autores finales de ese Cuarto Evangelio incrustó dentro de él material lucano), me parece prácticamente seguro que tal autor conocía perfectamente la *tradición* evangélica sinóptica. Pero no la consideró conveniente o pertinente en absoluto. Pensó que sus antecesores —esa tradición evangélica, sinóptica, previa— hablaban de Jesús con cierta superficialidad («carnalmente», diría Clemente de Alejandría) sin llegar al meollo de lo que había sido Jesús realmente, aunque de ello no se dedujera que estaban radicalmente equivocados. Por eso, compuso ese misterioso y desconocido autor su evangelio, el cuarto, para enmendar a los tres anteriores, presentando a sus lectores una visión espiritual —y verdadera según él (o ellos, si fueron varios los autores, como parece)— de Jesús.

El mérito de recoger estas observaciones comparativas minuciosas y estudiarlas metódicamente, el ponerlas de relieve y sobre todo el obtener las consecuencias destacando la redacción, la autoría, de cada uno de los evangelistas (y por ampliación de otros escritos del Nuevo Testamento) es lo que ha hecho que la «historia de la redacción» siga también plenamente vigente hasta nuestros días. No cabe duda de que la visión obtenida por este método sobre los autores evangélicos, en especial, es ducido aparato crítico de variantes de los manuscritos, y pasajes paralelos a los evangelios de la literatura cristiana primitiva, canónica o no.

muy distinta de la simple lectura acrítica, a veces demasiado aventurada, que había primado hasta el siglo XIX. También se obtienen muchas consecuencias sobre las posibilidades de reconstrucción del Jesús histórico y su posible contraste con el Cristo de la fe, pues se percibe cómo van progresando ciertas nociones puramente teológicas, no histórico-tradi- cionales, de un evangelista al siguiente cronológicamente.

4

«EVANGELIO» Y «EVANGELIOS». CUESTIONES CANDENTES Y SU POSIBLE RESPUESTA

1. SIGNIFICADO Y EMPLEO

1. *En ámbito bíblico*

Lo que para nosotros es hoy tan normal, designar a los cuatro escritos canónicos, y a otros muchos apócrifos, con el término globalizante de «evangelio» no es de por sí evidente y tiene un origen oscuro. No puede construirse una historia sin lagunas de la tradición respecto al concepto «evangelio» ni en el campo bíblico, ni en el ámbito lingüístico griego. En el Nuevo Testamento no se halla el concepto de «evangelio» como libro que contiene la vida de Jesús. Hay una posible excepción y es discutidísima, el comienzo del Evangelio de Marcos: «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. [2] Conforme está escrito en Isaías el profeta...».

Este inicio suena poco apropiado o atrayente si se piensa en un escrito de difusión, o propaganda, de la fe en Jesús para quienes no lo conocían en absoluto en el Imperio romano. Por eso se discute si fue quizá un añadido o encabezamiento de un escriba, a mediados del siglo II, cuando ya el término «evangelio» había pasado de «mensaje» a designar un escrito que contenía la vida y enseñanza de Jesús como «buena noticia». Diversos estudiosos han pensado que esta frase hay que unirla al versículo 2 del mismo evangelio (véase arriba) y entenderlo así: «Comienzo (del libro) que explica el mensaje (evangelio = buena noticia) de Jesús, a saber, que el reino de Dios está cerca». De cualquier modo solo en el siglo II aparecerá claramente esta designación de «evangelio» como libro.

Quizá el primer testimonio evidente de este hecho sea el de la *Doctrina de los XII Apóstoles,* también conocida por el vocablo griego *Di- daché,* 8,2: «Tampoco oréis a la manera de los hipócritas, sino que tal

como el Señor lo mandó en su evangelio, así oraréis...» (sigue el «padrenuestro»), aunque los exegetas no se ponen de acuerdo sobre si se debe entender así. También se discute el pasaje de 15,3 en la misma *Didaché-,* «Corregios los unos a los otros no con ira, sino con paz, como lo tenéis en el Evangelio» (quizá una alusión a un texto parecido al que se halla en Mateo en 18,15 sobre la corrección fraterna). Finalmente otros opinan que el paso de «evangelio» como kerigma o proclamación de una buena nueva a libro lo dio el hereje Marción hacia el 145 e.c. Este debió quizás de imaginarse que cuando Pablo se refería a su «evangelio», que él, Marción, iba a restituir a su prístina pureza, pensaba ya en una obra puesta por escrito. Por ello, el texto que él editó como evangelio único aceptable —según él de acuerdo con el pensamiento de Pablo—, fue el de Lucas, al que denominó «Evangelio». Creo que esta es una sugerente teoría..., y es muy posible. Pero también lo es que al autor de *la Didaché* se le hubiera ocurrido antes.

Sí pertenece a la tradición de lo que hoy denominamos Antiguo Testamento[1] el empleo general del verbo «evangelizar», que se dice *basar* en la Biblia hebrea y *euaggelítheszai* en la versión de los Setenta. En este uso hay algunos pasajes cuyo sentido es parecido al del Nuevo Testamento. También se encuentra en unos pocos casos el sustantivo *besorah* en la Biblia hebrea (en la versión griega, *euaggélion* y *euaggélia),* aunque carece de sentido religioso, puesto que se usa en la acepción amplia de «buena noticia», no sagrada necesariamente, y otras veces, las menos, en el sentido de mala. En 1 Sam 4,17 dice el texto hebreo: «El mensajero respondió: ‘Israel ha huido ante los filisteos. Además el ejército ha sufrido una gran derrota, también han muerto tus dos hijos y hasta el arca de Dios ha sido capturada’». En este pasaje se utiliza el vocablo *hamebaser,* sustantivo cuya raíz es *basar-,* «anunciar» para designar al «mensajero» de malas noticias. *Euaggélion,* sustantivo, aparece en el Antiguo Testamento griego en solo tres pasajes: 2 Re 18,20.27 y 4 Re 7,9. En la versión griega de Isaías 40,9 y 52,7 se halla el verbo «evangelizar» en la acepción amplia de dar una buena noticia, en concreto el mensaje gozoso del comienzo del reinado de Dios, con sentido similar al del Nuevo Testamento. He aquí los textos:

Súbete a un alto monte, alegre mensajero (literalmente: «el que evangeliza») para Sión; clama con voz poderosa, alegre mensajero para Jerusalén, clama sin miedo. Di a las ciudades de Judá: «Ahí está vuestro Dios». «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero (literalmen

1. Designable mejor como «Biblia hebrea».

te: «el que evangeliza») que anuncia la paz, que trae buenas nuevas, que anuncia salvación, que dice a Sión: «¡Ya reina tu Dios!».

Y hay otro pasaje en el mismo corpus recogido bajo el nombre de Isaías, 61,1, que tuvo amplio eco en el Nuevo Testamento:

El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahvé. A anunciar (literalmente «evangelizar») la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad.

Según Lucas, este texto fue utilizado por Jesús en su primera aparición en Nazaret:

Vino a Nazará, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor». Enrollando el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (4,16-21).

y por Pablo en Rm 10,15:

Y ¿cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: «¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!».

Se ha supuesto con razón que el uso isaíaco y el trasfondo vetero-testamentario en general han ejercido influencia en la utilización cristiana primitiva del vocablo «evangelio» y «evangelizar», aunque de hecho el sustantivo «evangelio» como tal solo aparece tres veces en la versión griega de los Setenta, como he indicado. No parece caber duda de que cuando los evangelios canónicos utilizan el vocablo «evangelio», lo hacen con ese trasfondo, aunque no solo. Ahora bien, como el empleo de este vocablo aparece en pasajes redaccionales, es decir, típicos del redactor/evange- lista, y por tanto secundarios (no pertenecientes al estrato más antiguo retrotraible al Jesús de la historia, sino a lo que está comentando el propio autor evangélico bastantes años más tarde) es imposible dar por seguro to

talmente que en Jesús mismo y en sus más inmediatos seguidores el uso de «evangelio» hubiera sido directamente tomado de los pasajes profé- ticos de la Biblia hebrea. Esta es la opinión normal de la crítica y de los comentaristas que se muestran más bien cautelosos. Volvemos sobre este tema en el apartado 3. (p. 122).

2. *«Evangelio» en ámbito pagano*

Los estudiosos han señalado repetidas veces que el vocablo «evangelio» —en plural prácticamente siempre— aparece con un significado muy similar al del Nuevo Testamento en algunos textos en torno a la época en la que vivió Jesús y que se refieren al culto del soberano, del emperador normalmente, como «salvador» y dios. No es extraño cuando se tiene en cuenta que, sobre todo en Oriente, el emperador era considerado divino especialmente por su función benefactora[2]. En una famosa inscripción de la ciudad de Priene, en Asia Menor, la actual Turquía, del año 9 a.e.c., se dice:

> Dado que la Providencia divina que rige nuestras vidas, manifestando buena disposición y generosidad, ha ejecutado un plan perfecto para la vida al enviarnos a Augusto, ha colmado las expectativas beneficiosas de los hombres virtuosos, presentándose como un salvador para nosotros, acabando definitivamente la guerra y restableciendo el orden de todas las cosas; César, con su epifanía, ha sobrepasado las esperanzas de todos los que había recibido antes esta buena nueva *(euaggelia),* no solo superando con sus actos benéficos las acciones de sus predecesores, sino también poniendo muy alto el listón para poder superarlos. Para el cosmos, el día natalicio del dios ha dado inicio a una serie de buenas nuevas anunciadas por él mismo *(euaggelia')* y venidas para el mundo por su causa[3].

2. Hay una inscripción del rey Antíoco I de Comagene (al norte de Siria), del siglo I a.e.c. que proclama al monarca «Gran rey, dios, justo, divinidad manifestada a los hombres» (W. Dittemberger, *Orientis Graeci Inscrptiones Selectae* [OCIS], Leipzig, 1901-1903, p. 383). Otra inscripción, un decreto de la ciudad de Halicarnaso, un poco posterior a la antecedente, dice así: «La naturaleza eterna e inmortal del universo ha perfeccionado sus inmensos beneficios a la humanidad otorgándonos un beneficio supremo para nuestra felicidad y bienestar: César Augusto, Padre de su propia Patria, la divina Roma, Zeus Paterno y Salvador de toda la raza humana, en quien la Providencia no solo ha cumplido, sino que ha sobrepasado las plegarias de todos los hombres [...] La humanidad entera está llena de alegres esperanzas para el futuro y contenta por el presente...».

3. OGIS, p. 458. Tomo la traducción de S. Perea Yébenes en «'Dios manifestado en la tierra, salvador del género humano y del universo entero'. Encomios de Augusto en Priene, Halikarnassos y Myra», en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), XIV *Coloquio de la AIER. Ideología y religión en el mundo romano,* Signifer, Madrid/Salamanca, 2017, pp. 151-176.

En textos similares encontramos también una terminología semejante, ya que las inscripciones al referirse a la magnanimidad del emperador —siempre en un entorno de enumeración de sus beneficios— mencionan su gracia, su bondad y filantropía, es decir, su amor por los hombres manifestado en su parusía o epifanía. Desde Adolf von Harnack (p. 84), la investigación tuvo pocas dudas de que los cristianos habían tomado en préstamo el vocablo «evangelio» del culto al emperador para designar con él la buena nueva del mensaje de Jesús. Compárense las inscripciones citadas en texto y nota con Le 2,10-11: «No temáis, pues os anuncio *(euaggelízomai)* una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador *(sotér),* que es el Cristo Señor». A. D. Nock[4] comentó al respecto: «*Sotér* («salvador», *euaggélion,* «paz») eran términos de propiedad común. Sería posible inferir que la fraseología cristiana fue un préstamo, o que fue tomada por oposición a la imperial. Tanto Augusto como Jesús se adecuaban a las expectativas populares de un salvador, de un rey que debería nacer para alegría del mundo y que traería la paz. Tales expectativas eran muy usuales en Oriente y habían llegado hasta Italia, como lo demuestra la IV Egloga de Virgilio»[5]. Por tanto, la cuestión es: ¿indica la misma terminología en ambos casos —el césar y Jesús como seres divinos que se muestran como salvadores— que se debe a un simple préstamo inocente tomado por los cristianos, o bien que estos contrapusieron conscientemente la imagen de Jesús a la del césar, indebidamente adorado según ellos, empleando las mismas palabras con toda intención?

Es difícil terciar absolutamente en esta difícil cuestión del «préstamo». Estimo que es más probable lo último. Pienso que los cristianos aceptaron consciente y polémicamente una terminología previa, consolidada, extendida en el Oriente griego, cuando empezó su labor misionera, ya que les venía bien para sus fines de exaltación de Jesús como mesías. El cristianismo, cuando era perseguido, explicitaba esta oposición: sufrir «por el nombre» de cristiano, por aceptar la «buena noticia» de Cristo significaba políticamente negarse a aceptar la adoración expresa del emperador como persona divina, a la vez que se afirmaba la divinidad de Jesús. El mensaje era: el verdadero *sotér,* salvador, es Jesús, y la ver

4. *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* [1928], Nueva York, 1964.

5. «Ya llega la edad última anunciada en los oráculos de la Sibila cumana / ya comienza de nuevo una serie grandiosa de siglos, / ya regresa la Virgen (Astraea), ya vuelve el reinado de Saturno; / ya desciende de los cielos una nueva progenie. / Tú, oh, casta Lucina, favorece al niño que va a nacer ahora, / con el cual concluirá por fin la época de hierro, / y por todo el mundo hará surgir una edad dorada...» (Los *Apocalipsis. 45 textos apocalípticos, apócrifos judíos, cristianos y gnósticos,* Edaf, Madrid, 2007, p. 196).

dadera «buena nueva», *euaggélion,* es la noticia de la venida del reinado de Dios —no la aparición de Césares humanos— traída por Jesús. Por tanto, opino que lo que hicieron los cristianos fue tomar un vocabulario previo para exponer con él lo contrario a lo usual. La razón subyacente era simple: todo lo que se ofertaba en este ámbito (lo expresado por las palabras «evangelio», «paz», «salvación», etc.) lo ofrecía mejor el cristianismo y con mayor facilidad.

3. *«Evangelio» en ámbito cristiano. El Nuevo Testamento*

Aunque he sugerido que no es probable que el vocablo «evangelio» sea un puro y simple préstamo, ya que tiene intenciones políticas, hay que añadir desde el punto de vista filológico un matiz a esta palabra, *euagge- lion,* pues hay una cierta innovación en el uso cristiano del vocablo. Salvo equivocación por mi parte, el uso absoluto de este vocablo en singular no está testimoniado en griego helenístico: solo aparece en plural, como «buenas noticias», *euaggelia.* Además, los posibles «evangelios» helenísticos carecían de un mensaje parecido al judeocristiano, una noticia de salvación con grandes componentes escatológicos y apocalípticos. Por el contrario, el evangelio judeocristiano responde con un mensaje estricto de salvación concretándolo en una sola y exclusiva buena noticia, *euaggélion* en singular, que competía con otros mensajes de salvación.

Se ha señalado en la investigación que no sería inverosímil que Jesús mismo hubiese utilizado en ocasiones la palabra aramea *besortáh,* «buena nueva», para designar su anuncio de la venida inminente del reino de Dios. Restos de esta denominación podrían encontrarse en la expresión mateana «evangelio del Reino» (4,23; 9,35), o en Me 1,15: «Convertios y creed en la buena nueva». Si esto fuera así, la comunidad primitiva de seguidores de Jesús no habría hecho más que seguir un camino instaurado por el Maestro, quien se habría considerado a sí mismo un *mebas- ser* (en hebreo, anunciador o profeta del Reino) al estilo del Tritoisaías, como parecen indicarlo los pasajes de Lucas 4,16-18 y 7,22: «Según su costúmbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del Señor sobre mí...»; «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la buena nueva...». Pero el problema de es^a prueba escriturística reside en que los pasajes de Mateo y de Lucas, a los que he aludido más arriba, son redaccionales, es decir, proceden directamente de la mano de los evangelistas, por lo que no tene

mos garantía alguna de poderla retrotraer al Jesús histórico, y afirmar con seguridad que el vocablo «evangelio» (en arameo) fuera utilizado por él.

Por el contrario, sí parece probable que la comunidad primitiva, sin más precisión, empezara pronto a utilizar el vocablo «evangelio» para designar la proclamación de la inmediata venida del reino de Dios y del juicio previo, como quizás pueda deducirse de Mt 24,14: «Se proclamará esta buena nueva *(euaggélion)* del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin», que es un texto redaccional, sin duda alguna. En los evangelios de Lucas y Juan no aparece el sustantivo «evangelio», aunque sí el verbo «evangelizar» unas diez veces (Le 1,19; 2,10, 3,18; 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1). Si el texto de 1 Cor 15,1.3-5

Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes [...] Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce,

es una cita como mantienen la mayoría de los comentaristas, tendríamos en él una indicación bastante segura de que fue la comunidad judeohele- nística, de la que es deudora Pablo, la que comenzó a utilizar el vocablo «evangelio» para designar el «mensaje» cristiano. En una atmósfera lingüística griega, en la que coincidían tanto la influencia de la Biblia de los Setenta como del vocabulario del culto al soberano, el término «evangelio» debió de parecer muy apropiado para designar el nuevo y verdadero mensaje de salvación universal.

Así pues, los misioneros cristianos helenísticos, de lengua griega, portadores de una tradición prepaulina, movidos por el uso lingüístico en el que se movían tanto ellos como sus posibles adversarios (los que predicaban otros mensajes de salvación en el Mediterráneo oriental), emplearon el sustantivo «evangelio», en singular, *a)* para describir la formulación básica de lo que había acontecido en Cristo, su muerte y resurrección salvadoras (1 Cor 15,3); *b)* el resumen de la predicación misionera cristiana (1 Tes 1,5-2,9); c) la fe en el cumplimiento de la Promesa a Abrahán y su descendencia, como luego interpreta Pablo en Gálatas; d) la exaltación de Jesús (Rm 1,1-4); *e)* un breve resumen de la predicación de Jesús mismo (Me 1,15; 8,35; 10,29; 13,10). De este modo, el grupo cristiano amplió el significado de «evangelio» para un vocablo ya viejo, creando para él un nuevo y preciso contenido semántico, y a la vez polémico, un sentido que dura hasta hoy día.

II. EL PASO DEL EVANGELIO ORAL AL EVANGELIO ESCRITO. FORMACIÓN DE LOS EVANGELIOS ACTUALES

Al principio, en los primeros momentos del grupo de seguidores de Jesús, reunidos en torno a la viva creencia de que él estaba vivo entre ellos espiritualmente, la transmisión de sus dichos y acciones fue, sin duda, puramente oral. Este hecho era de por sí normal al inicio de la formación de cualquier grupo de este estilo. Pero además la creencia en la inmediata venida de Jesús como juez (parusía) para completar su misión mesiánica, que su aparente fracaso en la cruz había dejado sin concluir, no podía permitir otra cosa, ya que su venida se esperaba como absolutamente inmediata. De lo contrario no se explica la venta —sin duda a la baja— de todos los bienes para aguardar esta venida, dedicados a la oración (Hch 4,34). Por ello se ha supuesto que, tras la muerte de Jesús, sus seguidores no pensaban en otra cosa que en su retorno inminente para establecer el reino de Dios. No experimentaban necesidad alguna de poner por escrito la enseñanza de Jesús. Si se iba a acabar el mundo conocido, ¿para qué dedicarse a escribir como recordatorio las palabras del Maestro, si todo iba a ser diferente dentro de unos pocos instantes, con su venida? Además, lo que interesaría a sus discípulos en todo caso serían las palabras que se referían a esa venida del reino de Dios, o bien las que aseguraban el fin del mundo presente, el consiguiente juicio, la salvación o condenación. Por tanto, el interés por recoger palabras de Jesús hubo de ser mínimo.

Pero contra esa suposición se puede argüir razonablemente que tenemos el ejemplo contrario en lo acecido en Qumrán. Sabemos muy bien que las esperanzas en un fin inmediato del mundo eran igual de intensas entre esos esenios y, sin embargo, sabemos que se dedicaron a escribir con asiduidad todo lo que se podía referir a su fundador, el Maestro justo, a la fundación de su comunidad, a los oráculos de los profetas y su interpretación de acuerdo con la tensa espera que vivía la comunidad. Por consiguiente, no es válido el supuesto de que la expectación de un fin próximo llevaba necesariamente a la ausencia de deseos de poner por escrito las palabras de un maestro añorado.

Ahora bien, la mera proclamación de la «buena nueva» de la peripecia del Mesías y de su retorno, tanto a personas ya convencidas como a posibles candidatos a creer, hubo de sufrir cambios con rapidez. El primero fue debido a la necesidad de la catcquesis interna a los que ya habían abrazado la fe. Esto llevó sin duda a fijar fórmulas de la tradición oral (la simple «proclamación»), aunque en cada lugar —puede suponerse— de una manera distinta. La catequesis sobre Jesús, naturalmente

desde la perspectiva de su resurrección, etc., hizo que los cristianos comenzaran a sentir vivamente las diferencias que había entre sus enseñanzas sobre el Maestro y lo que los judíos no creyentes en él, la inmensa mayoría, seguían pensando acerca de su figura. De esta percepción de las diferencias se fue formando lo que era doctrina específicamente judeo- cristiana. Es opinión generalmente aceptada que tales fórmulas catequé- ticas se hallan reflejadas, en primer lugar, en las cartas de Pablo (hemos citado 1 Tes 1,5 ss., 1 Cor 15,3 ss. y Rm 1,1-4) y, en segundo lugar, en los discursos puestos en boca de Pedro y Pablo en los Hechos de los Apóstoles (escrito hacia el 110-115 e.c., o más tarde ¿?), compuestos por Lucas (¿?), pero que indudablemente intentaban reflejar esa catequesis primitiva. Así pues, en estas citas paulinas y en los discursos mencionados tenemos un reflejo al menos de la primera puesta por escrito de la tradición oral.

Otro paso en este proceso de la transcripción de la tradición oral es el que se suele denominar el tiempo de la composición de «hojas volantes». Esta expresión —que refleja una mera hipótesis— se refiere a las notas en las que se consignaban las enseñanzas de la catequesis que luego debían de llevar consigo los primeros predicadores que anunciaban a Jesús. El fundamento de que pronto debieron de pasarse a texto escrito sentencias y acciones de Jesús es que la cantidad y variedad de sus dichos, comparados con los que se han conservado de otros rabinos judíos posteriores, es muy notable. No parece posible que se hubieran transmitido tantas sentencias, por ejemplo, los dichos de la denominada «Fuente Q», si no se hubieran compuesto muy pronto tras la muerte de Jesús hojas de papiro, o pequeños librillos en los que se contuvieran sus dichos más famosos en torno al reino de Dios, alguna colección de sus parábolas, algunos de sus milagros. Era natural que así fuera, porque esto reportaba ventajas prácticas; en concreto eran muy útiles, por ejemplo, para los menesteres de la catequesis, al que todo creyente estaba obligado a asistir antes de recibir el bautismo. Se supone que tal enseñanza contendría ante todo palabras de Jesús. Algo parecido puede decirse de las tareas necesarias para el culto litúrgico de la comunidad o los afanes propagandísticos, misioneros, de algunos cristianos, al menos entre los judíos.

Tales notas, «hojas volantes», eran necesarias porque la predicación se efectuaba la mayoría de las veces lejos geográficamente de la iglesia madre de Jerusalén, que era en principio, junto con el grupo de discípulos de Galilea, la que guardaba los recuerdos personales de Jesús. Parece razonable suponer que los predicadores sentían la necesidad de transmitir un mensaje fiel y común sobre Jesús. El medio debía de ser procurar reunir por escrito noticias o datos de la tradición que reflejaran en lo

posible ese sentir común. Escribe al respecto Antonio Salas, en *Fuentes del cristianismo-.*

> Para conjurar el peligro (de no transmitir la tradición recta sobre Jesús) los predicadores cristianos necesitaban criterios objetivos. ¿Dónde encontrarlos? Siendo imposible recurrir en cada caso a los «Doce», urgía disponer de un material que garantizara la genuinidad de los planteamientos doctrinales. De esto no hay constatación directa. Mas tampoco es necesaria, ya que tal ha sido siempre la dinámica de un movimiento religioso en busca de su identidad [...] ¿no resulta obvio suponer que (esas «hojas volantes») eran el vademécum ideal para unos predicadores ávidos de anclar sus enseñanzas en el anuncio de Jesús? Las formas literarias previas serían esas mismas hojas volantes, a las que alude la crítica hoy para explicar cómo, a pesar del pluralismo de ofertas, se mantuvo en conjunto la misma fe. Cada predicador se procuraba el mayor número de tales «hojas» que constituirían su catecismo personal [...] Se supone que cada hoja solía recoger algún dicho atribuido a Jesús, que a su vez se vinculaba a un hecho concreto (por ejemplo, milagros; disputas)[6].

Estos supuestos, aunque faltos de certezas, brindan la explicación más obvia de unas breves «formas literarias» que pretendían armonizar la fe en la resurrección de Jesús con su mensaje histórico. Como hemos sostenido, los dichos de la Fuente Q se transmitieron plausiblemente formando un conjunto porque antes existieron tales hojas volantes.

1. *La «tradición formalmente controlada»*

Santiago Guijarro, en su libro *Jesús y sus primeros discípulos*[7], en el primer capítulo dedicado a «La tradición oral sobre Jesús», expone las teorías o hipótesis principales de los estudiosos acerca de las formas de tradición oral en el cristianismo naciente, unidas a cuatro nombres: R. Bultmann; B. Gerhardsson; V. Kelber; K. Bailey. Guijarro distingue entre *a)* tradición oral incontrolada; *b)* tradición oral informalmente controlada, y c) tradición oral formalmente controlada, a la que otorga un alto grado de fiabilidad histórica, ya que transmitía dichos y hechos de Jesús absolutamente fiables desde el punto de vista de la autenticidad. La que más nos interesa para nuestro propósito es esta última. Cito a S. Guijarro:

> La existencia de este tipo de tradición en el cristianismo naciente está documentada sobre todo en los escritos de la tradición paulina. Pablo mismo,

6. *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* ed. de A. Pinero, El Almendro, Córdoba, 1993, p. 28.

7. EVD, Estella, 2009.

> que había recibido una formación rabínica, utiliza en dos ocasiones los términos técnicos «recibir» y «transmitir» para subrayar la fiabilidad de algunas tradiciones concretas: el contenido central del *kerygma* (1 Cor 15,3: «Pues recibí, ante todo, lo que os transmití») y las palabras de Jesús en la última cena (1 Cor 11,23: «Yo recibí del Señor lo que os he transmitido»). Y Lucas, que se dirige a comunidades de la órbita paulina algunos años después, se hace eco de la existencia de una tradición formalmente controlada cuando afirma que los diversos relatos compuestos antes y el suyo propio se basan en lo que «nos transmitieron los que fueron desde el principio testigos oculares y luego se convirtieron en ministros de la palabra» (Le 1,2)[8].

A decir verdad, dos de los tres ejemplos propuestos, como sustento de la argumentación, me convencen muy poco. El segundo, 1 Cor 11,23, porque en él no hay ninguna tradición comunitaria que se transmita. El texto dice expresamente «Yo recibí del Señor...», no de la comunidad, lo que significa que Pablo está transmitiendo el resultado de una visión propia de Jesús resucitado. Y el de Lucas indica una transmisión, ciertamente, de testigos oculares, pero ello no pasa de ser más que una mera afirmación: su evangelio es ante todo, en su primera parte, la remodelación de lo transmitido en forma escrita por Marcos y por la hipotética, pero muy probablemente existente, Fuente Q. Por otro lado, Lucas, sobre todo en la presunta segunda parte de su evangelio, los Hechos de los Apóstoles, es un «transmisor» del que muchos críticos se fían bastante poco, debido al notable sesgo ideológico que imprime a lo que transmite.

Aceptemos, sin embargo, el hecho de la transmisión oral de dichos y hechos de Jesús como algo de por sí evidente. Pero lo que no me queda claro es lo de «formalmente controlada». No veo en todo el texto de Guijarro ningún argumento textual que lo pruebe, así como tampoco un sustento textual serio para la afirmación de que es «una tradición muy fiable» controlada de una manera formal. Por tanto, sigo manteniendo la opinión que expresé hace ya años de que no me parece haber argumentos serios de que la tradición oral estuviera realmente controlada por nada ni por nadie, sino solo por el recuerdo de quienes habían sido testigos de la vida y predicación de Jesús. Y es bien sabido que el recuerdo está sujeto a leyes de olvido y cambio de lo que se recuerda.

A pesar de todo, sí tenemos seguridad de que en variados casos esta tradición oral fue fiel, ya que se recogieron tradiciones aparentemente inconvenientes, es decir, no concordantes con la cristología posterior o con la elevada idea que sobre Jesús se había ido formando la comunidad pospascual. Este material ha sido denominado «furtivo» por G. Puente

8. *Ibid.*, p. 24.

Ojea, es decir, material que presenta hechos y dichos sobre Jesús en contra de lo que más tarde se creyó sobre él. Ejemplos típicos, algunos ya mencionados, son el bautismo de Jesús por la remisión de los pecados (Me 1,9-11: las explicaciones fueron añadidas posteriormente), la ignorancia de Jesús sobre la hora del fin del mundo (Me 13,32), la violencia en ciertas expresiones de Jesús (Me 1,41: «Enfadado [lectura variante del manuscrito D = Códice Beza] con él, extendió su mano, lo tocó y le dijo: «Quiero; queda limpio»), su estricto nacionalismo (Me 7,27: episodio de la curación de la hija de la sirofenicia a la que Jesús compara con los «perros»), etcétera.

De hecho, cuando Guijarro trata de recomponer en su artículo, como ejemplo claro de tradición fiable, el dicho de Jesús sobre la «destrucción/ reconstrucción del Templo» recurre para la primera etapa —denominada «desde los textos a la tradición oral»— no a signos y señales de que en algunas fases del texto hubiera habido una tradición formalmente controlada, sino a argumentos usuales de la crítica histórico-literaria y la crítica redaccional. Lo explica así:

> La crítica literaria permite recuperar la versión más antigua de una tradición concreta cuando existen dos o más versiones escritas de la misma entre las que hay una relación de dependencia. Por su parte, la crítica redaccional permite identificar posibles omisiones, añadidos o modificaciones introducidos por los redactores de los diversos escritos. Con ayuda de estos dos procedimientos podemos llegar a establecer con cierto grado de certeza la forma que pudo haber tenido un dicho o un relato sobre Jesús en la tradición oral (p. 28).

Y, posteriormente, para el paso de la tradición oral hasta Jesús, escribe:

> Se suele recurrir a la crítica histórica, pero a mi entender sería también muy útil tener en cuenta el análisis de la tradición oral. El análisis de la tradición oral nos permitirá establecer de qué tipo de tradición se trata y el grado de flexibilidad con que pudo haber sido transmitida. Por su parte, la crítica histórica, que ha desarrollado en los últimos años criterios muy precisos, permite establecer el grado de plausibilidad histórica de una tradición con ayuda de referencias externas y de un razonamiento lógico (p. 29).

Es decir, que el crítico se olvida de que existe una tradición formalmente controlada —se supone que por algún signo externo— y recurre a los instrumentos de la crítica histórica. ¿De dónde viene, pues, la afirmación de que existe una tradición oral «formalmente controlada»? No acabo de verlo.

2. *Catalizadores de la tradición oral*

La investigación ha señalado múltiples veces que la vida de la comunidad primitiva iba proporcionando diversos ejes cardinales y catalizadores que posibilitaban la lenta cristalización por escrito de las palabras de Jesús: la predicación, los actos litúrgicos, las controversias con judíos o, más raro, con paganos, las peripecias de la misión, etc. Se ha observado también que del marco geográfico de determinadas perícopas ofrecido por los propios evangelios puede deducirse qué localidades determinadas se hallan en el origen de algunas tradiciones. Así, por ejemplo, de Me 1,16-3,4 puede extraerse que la actividad de Jesús, extendida por toda Galilea, fue recogida de especial modo en Cafarnaúm, donde se le dio cuerpo por escrito.

Las tradiciones sobre la pasión debieron de formarse en Jerusalén —entre los que allí vivían y habían convivido con el Maestro— primero oralmente, luego por escrito, y en ellas desempeñaron un papel importante la liturgia y las citas implícitas o explícitas de la Biblia hebrea. En esa misma localidad, las reuniones de las iglesias domésticas donde se recordaba a Jesús en la fracción del pan (Hch 2,42), con gran tensión de espera escatológica —de acuerdo con el profeta Zacarías 14 de que la venida del Mesías se iniciaría en el Monte de los Olivos y desde allí la comitiva se dirigiría a la capital— debieron de funcionar como catalizador para reunir dichos proféticos y apocalípticos de Jesús. Allí pudo formarse también una *haggadah,* es decir, una narración cristiana parecida a la *haggadah* judía de la Pascua, comenzando así a transmitirse relatos sobre la última cena.

En ambientes quizá «gnosticisantes», o en los que se tenía un mayor aprecio por temas sapienciales, se recogerían los dichos de Jesús de este tenor, en los que el Maestro ya muerto aparecía sublimado como una encarnación de la Sabiduría divina que hablaba por medio de un profeta cristiano. Como ejemplo de este proceso puede considerarse Le 11,49-51: «Por eso dice la *Sabiduría* de Dios: Les enviaré profetas...» en contraste con Mt 23,34-35 (habla Jesús): «Por eso, mirad: *os voy* a enviar profetas...». A la vez, esta última cita podría ser también una ilustración de cómo se formaba una «tradición» que en realidad no provenía de Jesús: se trata de un dicho sapiencial puesto en boca de Jesús por un profeta cristiano que originalmente no debió de pronunciar aquel (véase p. 185). Se ha argumentado con razón que es en los evangelios gnósticos coptos, apócrifos, de Nag Hammadi (por ejemplo, el *Diálogo del Salvador* o el *Evangelio de Tomás')* donde puede observarse, o deducirse, cómo pudo ser la evolución intraevangélica de los dichos sapienciales de Jesús. Si se elimi

nan las excrecencias gnósticas del *Evangelio de Tomás,* pueden verse en él ciertas sentencias sapienciales de estructura más sencilla, parecidas a las que pudo pronunciar el Jesús histórico (si es que no hay algunos de tales dichos que podrían ser auténticos como el dicho 82: «El que está cerca de mí está cerca del fuego, y el que está lejos de mí está lejos del Reino»). Tales sentencias se desarrollaron luego dentro de la comunidad por la mano de un profeta o redactor desconocido, en forma de diálogo sapiencial entre Jesús y un discípulo, o en forma de un discurso, o monólogo, del Salvador como los que aparecen en el Evangelio de Juan.

La misión a los paganos requirió muy pronto que se fueran congregando historias de milagros que se contaban de Jesús para emplearlas en la apologética. Se puede sospechar que los primeros en ser recogidos fueron los auténticos milagros de Jesús, es decir, exorcismos con expulsiones de demonios y sanaciones[9], hechos en los que intervenía la fe del paciente y la potencia carismática del sanador. Más tarde esta posible primera colección de milagros auténticos se fue engrandeciendo con relatos legendarios, como los prodigios denominados «contra las leyes naturales» (por ejemplo, el caminar sobre las aguas de Mt 14,26). Que este proceso de formación de leyendas milagrosas no es una invención de los críticos puede saberse por el hecho siguiente: en el capítulo 8 de los Hechos se recogen las primeras noticias sobre un tal Simón de Samaría (vv. 9-24), que más tarde sería tachado de mago. De él se dice que deseaba comprar por dinero el poder de transmitir el Espíritu Santo y se sobreentiende también el poder de hacer milagros. Pues bien, una vez asentada dentro de la tradición (hacia el año 110 e.c., o quizás más tarde) esta noticia, en más o menos un siglo empezaron a circular los *Hechos apócrifos de Pedro* en donde se cuentan ya notables milagros realizados por ese mago. Esta relación se aumenta en extremo en las *Homilías Pseudoclementinas,* posteriores en su redacción definitiva a los *Hechos de Pedro.* Nadie puede dudar de que todos los milagros atribuidos a Simón por la tradición cristiana son puramente legendarios, creados por la función mitopoética de algunos creyentes imaginativos. Igualmente puede pensarse que una vez asentadas las primeras colecciones de milagros auténticos de Jesús, se crearon otros muchos que finalmente pasaron a la tradición evangélica años más tarde, y que han llegado hasta nosotros como realizados por Jesús mismo.

Para los momentos de la vida diaria de la comunidad, para su instrucción, consuelo o edificación, en las necesidades que requerían alguna

9. Véase, *Taumaturgia. Los milagros en el mundo pagano, judío y cristiano,* ed. de A. Pinero y E. Gómez Segura, Tritemio, Madrid, 2016, cap. «Milagros de Jesús», pp. 125-208.

palabra de Jesús para fundamentar alguna práctica o prohibir otras, diversos grupos procuraban congregar bloques de tradiciones del Maestro que les afectaban de una manera particular. De este modo se repetían y recordaban, utilizando sin duda técnicas memorísticas a las que los judíos estaban bien acostumbrados desde pequeños, palabras y hechos de Jesús.

Ahora bien, en mi opinión, la hipótesis ya añeja de B. Gerhards- son[10] reducida a su más radical expresión: la de un grupo de más o menos doce transmisores de la doctrina de Jesús —los doce apóstoles—, un grupo muy cualificado en técnicas rabínicas de memorización, me parece una mera y pía suposición. Con ella se han llegado a defender posiciones insostenibles como la de que el «Jesús de los evangelios», sin más, coincide con el Jesús de la historia. Pero sí se puede mantener la idea global de una buena capacidad de memoria de los antiguos. Y, si se admite que hay algún fundamento en que Lucas —que idealiza desde su perspectiva de la segunda (¿o tercera?) generación cristiana— pinta a los transmisores de las palabras de Jesús como testigos oculares y seguidores al igual que los discípulos de los rabinos, no sería ilógico pensar que, siendo los evangelios sinópticos actuales, canónicos, obras poco voluminosas y probablemente la única creación literaria de un autor durante toda su vida, los autores de ellos se hubieran tomado la necesaria molestia de reunir con cuidado, desde diferentes transmisores, anécdotas y dichos de Jesús que les parecían fidedignos.

3. *Formas preliterarias*

Es muy plausible que el estadio de pura tradición oral durara pocos años a tenor del panorama que hemos dibujado, pues tanto la posible prehistoria de la Fuente Q -—que dijimos que debió de formarse a base de colecciones previas de sentencias de Jesús—, como los escritos hallados en Qumrán, nos demuestran que una espera ansiosa de un fin inmediato del mundo no estaba reñida con la consignación por escrito de los documentos que se consideraban necesarios para la vida espiritual de los seguidores de un determinado maestro. Al igual que lo ocurrido entre los ese- nios de Qumrán[11], pronto se hizo preciso fijar por escrito la tradición

10. Difundida por lo menos en tres libros importantes desde 1961 en adelante, comenzando por el famoso *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmis- sion in Rabbinic Judaism and Early Cbristianity,* Eerdmans, Upsala, 1961.

11. Admitimos la hipótesis como muy plausible, pero hay diversas teorías sobre los orígenes. Véase mi obra *Gnosis, cristianismo primitivo y manuscritos del mar Muerto,* Tritemio, Madrid, 2016.

sobre Jesús porque la ansiada parusía no llegaba e iban falleciendo sus antiguos acompañantes. El desarrollo inmanente de la propia tradición debió de conducir a la formación de unidades más o menos largas (colecciones de dichos, narraciones de milagros, apotegmas, es decir, pequeñas anécdotas que concluían con un dicho importante de Jesús, por ejemplo, Le 13,31-33[12], etc.). Pero al principio parece que este impulso no llevó de repente a la confección de un relato histórico-biográfico (que empieza con Marcos unos cuarenta años después de la muerte de Jesús), ya fuese porque aún no había suficiente perspectiva histórica, ya porque la esperanza de la parusía mostraba aún como innecesario este empeño.

Sostuvimos ya como también plausible que primero circularan pequeños billetes, «hojas volantes» (p. 111), con notas sobre lo que los maestros de la catcquesis o los profetas que actuaban sobre todo en los oficios litúrgicos —dos tipos de personajes que al principio eran los que dirigían de algún modo las primerísimas comunidades, al menos las paulinas— habían afirmado que procedían de Jesús. Sin duda este proceso de escritura inicial es verosímil entre unos seguidores de los que sabemos que no eran de la clase social más baja, sino de tipo medio, en especial en un pueblo como el judío, en el que los varones estaban más alfabetizados que la media en el resto del Imperio romano, debieron de generarse rápidamente algunos billetes escritos sobre todo con dichos de Jesús. A este proceso pudo ayudar un hecho quizá probable según la teoría de R. Riesner[13]: «Hay pistas que apuntan a que ya en época de Jesús los rabinos comenzaban a no confiar todo el aprendizaje de la tradición a la pura memoria, sino que se iniciaba el proceso de utilizar algún material escrito para conservar ciertas exégesis exitosas de las Escrituras o anécdotas famosas de rabinos».

Parece razonable suponer que estas primeras y pequeñas unidades escritas (se las suele denominar «formas preliterarias») fueran breves compendios y fórmulas de fe, cantos o himnos litúrgicos, pequeños fragmentos parenéticos con algunos dichos de Jesús, «fórmulas kerigmáticas», es decir, esquemas de la predicación, o «proclamación» a judíos y paganos, tal como describe Philip Vielhauer[14]. Luego es verosímil que, como los

12. «En aquel mismo momento se acercaron algunos fariseos, y le dijeron: 'Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte'. Y él les dijo: 'Id a decir a ese zorro: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy consumado. Pero conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén'».

13. *Jesús ais Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-EJberlieferung,* Mohr, Tubinga, 1981.

14. *Historia de la literatura cristiana primitiva,* Sígueme, Salamanca, 1991.

cristianos eran conscientes de que el fundamento de su fe era la resurrección de Jesús, se consignasen por escrito los relatos de los últimos acontecimientos de su vida que lo llevaron a la pasión, muerte y resurrección, es decir, alguna historia de la pasión y sus consecuencias[15]. Quizá se añadieron luego noticias de diversas apariciones del Resucitado. Y finalmente colecciones más amplias de dichos y hechos del Maestro, por ejemplo, parábolas, sin estar relacionadas explícitamente con estos sucesos finales.

Los pasos fundamentales de la tradición oral a la escrita han sido aclarados esencialmente por la denominada historia de las formas, sobre la que hemos informado algo ya e informaremos (pp. 98-100 y 179-194). Opino que a pesar de las críticas feroces a este método, sus hallazgos fundamentales siguen siendo válidos. Tales estudios no han sido «superados» por ser ya antiguos (se cita muchas veces al principal impulsor de este método, Rudolf Bultmann, para decir a continuación que se equivocó). Ni tampoco están «superadas» otras conclusiones que de ellas se derivan acerca de cómo se comportó la comunidad primitiva, no solo en cuanto a la conservación de las tradiciones, sino a la creación de nuevas. Aunque haya razones serias para pensar que nociones y preocupaciones de la comunidad posterior determinaron la recogida de dichos y los hubieran transformado al menos en parte para responder a las necesidades de su momento histórico, es cierto que en la mayoría de los casos pudieron hacerlo sobre una recogida previa de dichos de Jesús.

Respecto a la reunión de dichos polémicos o controversias (por ejemplo, con los fariseos o escribas de la Ley) no parece inverosímil que las disputas de los primeros judeocristianos con sus «colegas» de las sinagogas condujeran a la reunión de diálogos polémicos del Maestro, en los que palabras de Jesús habían servido en circunstancias análogas para zanjar una disputa con saduceos o doctores de la Ley. Un ejemplo de colección primitiva (unida a milagros) puede ser Me 2,1-3,6; Me 11,27-33 (la cuestión de los poderes de Jesús); Me 12,13-37 (tributo del césar; cuestión de la resurrección). También es de suponer que los denominados diálogos didácticos tuvieran su origen en dichos de Jesús procedentes de su enseñanza o predicación en general.

La reunión de parábolas —o incluso la creación de otras nuevas por profetas cristianos— pudo tener un fin en sí misma, y debió de realizarse también pronto con fines didácticos en la predicación y en la catequesis. De colecciones de parábolas anteriores a los evangelios sinópticos solo

15. Hemos escrito largamente sobre esto en el libro *La verdadera historia de la Pasión,* Edaf, Madrid, 2008.

tenemos indicios, deducidos de un análisis de los escritos mismos. Así, se ha señalado que, aparte de la Fuente Q, subyace a Me 4 una posible colección de parábolas del Reino. Un esbozo de «evangelio primitivo» puede encontrarse quizá en Hch 10,37-41:

Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el bautismo; cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él; y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén; a quien llegaron a matar colgándole de un madero; a este, Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos. Y nos mandó que predicásemos al Pueblo, y que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios juez de vivos y muertos.

Sin duda estructuras de este tenor ayudaron al primer evangelista, Marcos, a pergeñar su esquema de evangelio. Hemos mencionado ya (p. 111) cómo la tradición de milagros de Jesús debió de reunirse bastante pronto en forma de pequeñas colecciones, lo que se debió probablemente a la necesidad de los misioneros cristianos de poseer un vademécum de narraciones milagrosas del Maestro para llevarlas en sus viajes. Suponemos que las utilizarían para contraponer la figura de Jesús a la de otros personajes «santos» del mundo helenístico. Conocemos por un libro ya clásico e imprescindible de Ludwig Bieler, *Theios Aner*[16], cómo en la Antigüedad se recogían relatos de los grandes hechos y maravillas de varones ilustres, transformándolos en colecciones que servían para la ilustración filosófica. Esto parece ser verdad, a pesar de la crítica a la que en tiempos posteriores y hasta hoy se ha visto sometida la idea misma de la existencia del «hombre divino» y su influencia moldeadora a la hora de dibujar la figura de Jesús. Según el parecer de algunos investigadores, el mismo Nuevo Testamento nos proporciona alguna pista para deducir su existencia[17]: por ejemplo, detrás de Me 4,35-6,52 (la tempestad cal

16. *Theios Aner. Das Bild des góttlichen Menschen in Spdtantike und Frühchristentum* [1936], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.

17. Las cartas de recomendación de los adversarios de Pablo en Corinto han sido interpretadas como una colección de testimonios sobre los prodigios de gentes consideradas «hombres divinos», que ejercieron una gran atracción sobre los que habían sido convertidos previamente por Pablo: así Helmut Kóster, *enAncient Christian Gospels. Their History and Development,* SCM, Londres, 1990, p. 202.

mada; curación de un poseso; resurrección de la hija de Jairo; curación de la hemorroisa; Jesús caminando por el mar) y de Jn 2-11 (bodas de Caná; curación del hijo de un cortesano; curación del enfermo de la piscina; multiplicación de los panes; curación de un ciego de nacimiento; resurrección de Lázaro) se esconden un par de colecciones antiguas de este tipo, es decir, que consideran a Jesús un «hombre divino». Es muy posible que los bloques de tradición que hemos ido mencionando hasta el momento fueran los primeros en pasarse a texto escrito, transformándose en parte de las bases de los evangelios posteriores.

Hay pocas dudas de que en estas primeras consignaciones por escrito comenzaron ya las más tempranas reelaboraciones del material y ciertas alteraciones de la tradición. Siguiendo a Giuseppe Segalla[18] he señalado en la Gwzh *para entender el Nuevo Testamento* (pp. 313 y 314) que las reelaboraciones son variadas, tal como han indicado comúnmente los especialistas:

> La primera de ellas, como es lógico, fue la *lingüística.* Jesús y sus discípulos hablaron comúnmente en arameo y predicaron en esta lengua, pero sus dichos fueron traducidos muy pronto al griego: tan pronto como el grupo cristiano se expandió. El hecho de traducir supuso ya una variación. De entre muchos ejemplos puede pensarse en la traducción de la frase aramea «hijo de hombre» sin artículo, a «el Hijo del Hombre», con dos artículos, ya comentada.
>
> La segunda adaptación fue *social.* En concreto, con la expansión misionera los textos sufrieron el paso de una cultura rural como la de Palestina a otra urbana, propia de las grandes metrópolis como Antioquía, Efeso, Corinto y Roma. Se ha señalado como caso típico y curioso cómo la vivienda que suponen la obra de Mateo y de Marcos es la casa palestina, rural, de una sola habitación (cf. Mt 5,15), con techo de adobe (Me 2,4); mientras que la casa de Lucas es una vivienda urbana, de varias habitaciones (Le 8,16), techada con tejas (Le 5,19).
>
> La tercera adaptación fue la *cultural.* El paso de la cultura semítica a la griega exigió ciertas acomodaciones. Uno de los ejemplos más conocidos es la norma de Jesús sobre la prohibición del divorcio. En Palestina esta posibilidad solo la tenían los hombres, no las mujeres. En Marcos, en un ambiente grecorromano, la prohibición se extiende también a la mujer, puesto que en ese ámbito la mujer tenía derecho a solicitar el divorcio (Me 10,11-12).
>
> La cuarta fue la *eclesial.* Era distinto el grupo de los Doce y unos pocos discípulos del de la comunidad primitiva, que se desarrolló rápidamente y que debió enfrentarse enseguida a problemas nuevos. Así, por ejemplo, las normas de corrección fraterna que aparecen en Mateo (cap. 16) se suelen interpretar como una acomodación de una enseñanza de Jesús reinterpretada a la luz de los problemas organizativos de un grupo de cristianos más estable.

18. *Panoramas del Nuevo Testamento,* EVD, Estella, 1989, p. 205.

III. LA FUNCIÓN REELABORADORA DE LOS PROFETAS CRISTIANOS PRIMITIVOS

Para los momentos de paso de la tradición oral a la escrita —primer paso de la composición de los evangelios que estamos considerando—, me parece necesario insistir en la labor de reelaboración que realizaron los profetas cristianos de los dichos de Jesús; según ellos, hablaban inspirados por el mismo espíritu del Maestro (hemos puesto ya un ejemplo en p. 56). La tesis fundamental a este respecto es que ciertas palabras de profetas cristianos primitivos, pronunciadas en nombre de Jesús resucitado que los inspiraba con su espíritu, se introdujeron en la tradición del Jesús terreno sin ninguna marca distintiva o señal especial alguna, con lo que se confunden con las de Jesús. Por tanto, hay «palabras de Jesús» en los evangelios que no son propiamente de él, sino de los profetas primitivos que hablaron en su nombre. La explicación de este proceso es sencilla: Jesús vive en la comunidad; los profetas inspirados participan de su mismo espíritu. Lo que diga un profeta inspirado es como si lo dijera Jesús. Con otras palabras, en la tradición se introducen «palabras de Jesús» sin marca alguna. Algo que este jamás pronunció aparece no con la fórmula «Un profeta dijo que Jesús dijo», sino simplemente como «Jesús dijo».

Para probar en cuanto es posible este aserto, es necesario en primer lugar efectuar algunas constataciones en torno al profetismo en el cristianismo primitivo. Hablar en nombre de otro porque se poseía parte de su espíritu podía ser normal en el primer judeocristianismo, ya que era una herencia del ambiente profético de Israel. Era, en efecto, una tradición que venía desde muy antiguo y que formaba parte del universo mental el que se considerase que el espíritu, y también el divino, fuese de algún modo divisible y compartible. Una historia de Moisés relatada en Números 11 explícita claramente esta idea. Estaba Moisés sufriendo mucho por el descontento del pueblo cuando caminaba por el desierto, deseaba comer carne y no la había, por lo que murmuraba contra su dirigente. Moisés clamó a Dios desesperado y en oración le decía: «No puedo soportar solo a este pueblo. Me pesa demasiado» (Nm 11,14). Entonces Yahvé halló la solución de no hacer recaer la carga de regir al pueblo solo sobre los hombros de Moisés, sino que escogió para él setenta ancianos que lo ayudasen. Pero para cumplir esta función debían de participar del espíritu que poseía Moisés. Prosigue el texto:

Yahvé respondió a Moisés: «Reúneme setenta ancianos de Israel, de los que sabes que son ancianos y escribas del pueblo. Llévalos a la Tienda del Encuentro y que estén allí contigo. Yo bajaré a hablar contigo; tomaré

parte del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos, para que lleven contigo la carga del pueblo y no la tengas que llevar tú solo» (Nm 11,16-17).

De Elias se cuenta también en el Antiguo Testamento que dijo a su discípulo Elíseo: «Pídeme lo que quieras que haga por ti antes de que sea apartado de ti», y Elíseo le dijo: «Que tenga yo dos partes de tu espíritu» (2 Re 2,9). Elias le emplaza para un momento posterior a su marcha a los cielos, porque todavía no sabe si puede garantizar la concesión del contenido de esa súplica. Así ocurre. Cuando Elias es transportado al mundo celestial por un carro de fuego, quedó con Eliseo el manto del maestro según se cuenta un poco antes (1 Re 19,1: «Partió Elias de allí [el monte Ho- reb] y encontró a Eliseo, hijo de Shafat, que estaba arando. Pasó Elias y le echó su manto encima; él abandonó los bueyes... y entró a su servicio»). El manto de Elias tenía propiedades milagrosas, como se demostró poco después. Al caer sobre Eliseo, cambió su mente y designios. Una vez que Elias fue asunto al cielo, con la prenda pasó todo el espíritu y el poder taumatúrgico de Elias a su discípulo Eliseo (2 Re 2,19). En tiempos del Nuevo Testamento tenemos un caso semejante, el de Simón, denostado como mago por los cristianos por pedir el don de manejar el espíritu (p. 116). Aunque sea legendaria la anécdota a la que va unido este hecho, los Hechos de los Apóstoles dan testimonio fehaciente de que en esos momentos todos creían en esa posibilidad de la transmisión del espíritu:

Cuando los apóstoles que estaban en Jerusalén oyeron que Samaria había recibido la palabra de Dios, enviaron a Pedro y a Juan, [15]quienes bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo. [16]Porque todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que solamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. [17]Entonces les imponían las manos, y recibían el Espíritu santo. [18]Cuando Simón vio que mediante la imposición de manos de los apóstoles se daba el Espíritu, les ofreció dinero [19]diciendo: «Dadme también a mí este poder para que aquel a quien yo imponga las manos reciba el Espíritu Santo» (Hch 8,14-19).

De la existencia de profetas en el cristianismo primitivo da testimonio Mt 5,12: «Alegraos y regocijaos porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros»; Mt 7,22: «Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor! ¡Señor! ¿No profetizamos en tu nombre?»; Mt 10,41: «El que recibe al profeta como profeta tendrá recompensa de profeta...»; Mt 23,34: (habla Jesús como encarnación de la Sabiduría divina) «Por eso os envío yo profe

tas, sabios y escribas...». Sobre la función de los profetas (y maestros) en la vida y organización de los primeros cristianos, al menos los paulinos, nos dice Pablo en Rm 12,6-7: «Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada, ya sea la profecía según la medida de la fe; ya sea ministerio para servir; el que enseña en la enseñanza...»; igualmente en 1 Cor 12,10: «... a otro [Dios le otorga] el don de profecía», y Ef 4,11 para momentos posteriores: «Y El constituyó a unos apóstoles, a otros, profetas...». Los trances y rasgos extáticos de los profetas cristianos aparecen claramente en 1 Cor 12 y 14 de modo que, según el mismo Pablo, vista desde fuera una reunión de cristianos celebrando exaltadamente sus oficios litúrgicos podría ofrecer la impresión de que los fieles estaban fuera de sí o ebrios. En Hch 11,27 y Ap 10,11 podemos ver a ciertos profetas cristianos en acción. En el primer texto, Agabo vaticina una hambruna; en el segundo el vidente recibe la orden divina de que «Es preciso que de nuevo profetices a los pueblos, a las naciones, a las lenguas y a los reyes numerosos...». Según Hch 13,1 («Había en la iglesia de Antioquía profetas y doctores...»), la tarea de los profetas no se distinguía demasiado de la de los maestros, pues las comunidades estaban gobernadas indistintamente por los dos. Sin embargo, no aparece en el Nuevo Testamento la tensión, muy propia de la Biblia hebrea, entre los profetas cristianos y el resto del pueblo fiel. Como la misión de los profetas era no solo profetizar, sino ante todo servir de canal de la voz de Dios impartiendo enseñanza «para que todos aprendieran y se animaran por la exhortación» (1 Cor 14,31), correspondía también a este grupo ilustrar a la comunidad en los puntos difíciles de las enseñanzas de Jesús y actualizarlas.

Extraigamos ahora la consecuencia que puede deducirse de los textos presentados hasta ahora para el tema de la reelaboración de los dichos de Jesús dentro de la comunidad de creyentes. A pesar de la abundante crítica hoy día contra el método de la historia de las formas por su posible exceso al realzar la figura de los profetas como creadores verdaderos de dichos de Jesús, opino que tiene razón el principio elaborado por los fautores de este método: se debe admitir que los profetas gozaban de la función de transportar a la realidad presente las sentencias del Maestro, bien porque fueran poco comprensibles, bien porque estaban necesitadas de acomodación a las nuevas circunstancias de incorporación de paganos a la Iglesia. Me parece difícil aceptar, sin embargo, que tales profetas plasmaran absolutamente *ex novo,* es decir, absolutamente sin base alguna, dichos o hechos de Jesús, como muchos entusiastas de la historia de las formas han supuesto; había suficiente material para acomodar *y* trasladar al presente lo transmitido oralmente sobre Jesús como para sentir la necesidad de crear dichos y hechos suyos totalmente nuevos y

sin fundamento alguno. Por el contrario, pienso que hubo siempre una *reelaboración* de algo jesuánico de base, por lo que a la vez es imposible negar la evidente libertad con la que fue tratada la tradición, atribuida razonablemente a la función profética comunitaria: los profetas —y a veces los maestros— no solo conservaron, sino que también alteraron y elaboraron creativamente la tradición de las enseñanzas de Jesús.

Estimo, sin embargo, que no debieron de ser demasiado numerosos los cambios, digamos absolutos, en la tradición recibida del Maestro, aunque los admitamos en ciertas secciones de los evangelios. La cuestión de la elaboración *ex novo* puede plantearse ciertamente en algunas clases de milagros contra las leyes naturales atribuidos a Jesús, sin duda fantasiosos, y que, sin embargo, entraron en los evangelios. También pudo ocurrir tal elaboración en escenas de la infancia, de la pasión, e historias en torno a la resurrección, construidas legendariamente con el único pie en textos de la Biblia hebrea. Así pues, dejando aparte la natividad e infancia de Jesús, de las que no se conservaba memoria en la tradición y que hubieron de ser creadas prácticamente de la nada, más ciertos detalles de la pasión y muchos en torno a la resurrección, tumba vacía y apariciones, pienso que los dichos y hechos de la estricta vida pública de Jesús solo se modificaron en parte.

Pongamos ejemplos de casos ciertos que pudieron ser reelaborados por maestros o profetas cristianos y otros que pudieron ser creaciones nuevas. Entre los primeros se halla la entrada de Jesús en Jerusalén en el hoy llamado «Domingo de Ramos». Sin duda alguna, hay detalles que están dibujados para que se «cumplan las Escrituras», como ha sido señalado oportunamente. Pero la acción en sí de su entrada en la capital acompañado de fervorosos partidarios, así como el tipo de mesianismo regio y davídico estrictamente judío (Me 11,9; Mt 21,9; Le 19,38) que estaba en las mentes de los que aclamaron a Jesús (pocos o muchos; ¿galileos sobre todo?) y el concepto de mesianismo del propio Jesús son tan diferentes de lo que luego proclamará el cristianismo primitivo, que se imponen los resultados del criterio de dificultad que obligan a admitir que —tras las exageraciones literarias— hubo un núcleo histórico en ese hecho. Otro caso previo a la estricta vida pública de Jesús es la narración de sus tentaciones en el desierto. Tal como está el relato ahora (véase Mt 4,2-12), aunque puede tratarse de una mera invención, parece también posible que se trate de una reelaboración de una experiencia visionaria de Jesús. Detrás del elemento legendario podría sospecharse la experiencia —¿por qué no en un lugar apartado, como hacía más tarde en su vida pública?— a modo de meditación y trance de un Jesús que tomó la decisión de separarse del Bautista y fundar su propio grupo.

Un caso de creación, o de reelaboración, debida a un profeta cristiano es el trance extático, visionario, de Jesús narrado en Le 10,17-18: «Regresaron los setenta y dos alegres, diciendo: 'Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre'. El les dijo: 'Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo'». Otro ejemplo puede ser: después de la parábola del juez inicuo y la viuda pobre (Le 18,1-6), es muy posible que los w. 6-8 («Luego el Señor dijo: Oíd lo que dice el juez inicuo. ¿No hará justicia Dios a sus elegidos que claman a El día y noche? Pero tarda a este respecto. Os digo que les hará justicia sin tardanza. Sin embargo, cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará la fe sobre la tierra?», sean un comentario muy arcaico de la parábola, que hace referencia al juez y pasa por alto a la viuda. El imperativo «oíd» parece claramente una exhortación del profeta que invita a prestar oído al juez. La voz profética cristiana viene a decir: «Sabréis que Dios restablecerá pronto a su pueblo y dará a los creyentes la retribución merecida».

Otro caso —igualmente de Lucas, 20,34-36— puede verse en una disputa de Jesús con los saduceos. El pasaje reza: «Jesús les dijo: 'Los hijos de este mundo toman mujer o marido;[35] pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido,[36] ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección'». De este conjunto, el v. 36 es interpretado por muchos críticos como una glosa aclaratoria añadida por un profeta cristiano. Otros, por el contrario y quizás con mejores probabilidades, sostienen que la glosa se halla en el v. 35, en el sentido de que el profeta que la pronunció pertenecía a una comunidad encratita, es decir, enemiga del matrimonio, ya que exige que en esta vida si un pagano soltero se convierte a la fe en el Mesías, no debe cambiar de estado («Que cada uno siga ante Dios en la condición en la que se encontraba cuando fue llamado» 1 Cor 7,20), por tanto no le está permitido casarse.

Otros pasajes pueden ser Me 9,41 («Todo aquel que os dé de beber un vaso de agua por el hecho de que sois de Cristo, os aseguro que no perderá su recompensa»), que corresponde evidentemente a una época posterior a la de Jesús, o Me 10,12, donde el texto hace decir a Jesús que si es «la mujer la que repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio». Esto último es algo impensable en el Israel del siglo I donde las mujeres carecían del derecho a repudiar a su marido. Otro ejemplo: los dichos sobre la pasión, muerte y resurrección del Hijo del Hombre (Me 8,31; 9,31; 10,33) son considerados unánimemente por la crítica como profecías *ex eventu,* es decir, una vez acaecidos los hechos, pues de lo contrario no se explicarían las negaciones de Pedro ni la despavo

rida fuga de los discípulos tras el prendimiento de Jesús. El caso tardío de la recreación de discursos de Jesús dentro de la «Escuela johánica», desligándolos de los marcos y ambientaciones transmitidos por los evangelistas sinópticos, es un fenómeno cronológicamente muy secundario y digno de ser tratado aparte. Es posible que se trate de un escenificación consciente, litúrgica, en la que los asistentes veían con sus propios ojos que era un profeta el que hablaba en nombre de Jesús; por tanto no había escándalo ninguno al notar que esas palabras no se parecían en casi nada a lo que conocían por los otros evangelios (véase p. 189).

Puede pensarse que en general tanto los evangelistas canónicos como muchos otros anteriores entresacaron la tradición sobre Jesús de la predicación o catequesis general de maestros y profetas. No podemos pensar que, por una parte, iban la liturgia, el culto y la exhortación moral y, por otra, la tradición sobre Jesús. Por ello mantenemos que tales tradiciones se fueron actualizando y conformando según las necesidades de la cate- quética, del culto y de la parénesis. De cualquier modo, es preciso aceptar que el camino de la transmisión de la tradición oral está marcado por el convencimiento de que Jesús, más que un profeta, taumaturgo o maestro del inmediato pasado, era el Resucitado, el Viviente que estaba realmente en espíritu en medio de sus fieles. Por ello, cuando un profeta cristiano en posesión del mismo espíritu que tenía Jesús hablaba en su nombre, tales palabras tenían el valor de las del Cristo presente y podían concebirse sin reparos como pronunciadas por él mismo. Esto es lo que indicábamos arriba de que diversas sentencias proféticas podían pasar al acervo de la tradición jesuánica sin marca alguna. Los comentarios científicos a los evangelios estudian estos pasajes señalándolos caso por caso.

IV. LA «COMUNIDAD» COMO CREADORA

Por otro lado, estimo que hay que conceder a los adversarios de la historia de las formas o de la tradición que no es necesario postular rígidamente para cada forma —que luego encuentra acomodo dentro de los evangelios—, una estricta y rígida «situación, o contexto vital» *(Sitz im Leben)* en la vida comunitaria. Quizás en esta cuestión no pueda darse una respuesta tajante, y los argumentos de probabilidad se equilibren. Por un lado, no cabe duda de que la «situación vital» de una comunidad determinada se vio reflejada en la transmisión, selección y posible reelaboración de la tradición sobre Jesús, sobre todo a la hora de plasmarse en un escrito formal, tal como se desprende con toda nitidez de los resultados no de la historia de las formas, sino de la historia de la redacción. Pero,

por otro, casi todas las formas y los «ambientes vitales» de la comunidad cristiana más antigua eran ya situaciones previamente existentes en las sinagogas judías y su entorno, de las que procedían la inmensa mayoría de los cristianos de los primeros momentos: la predicación, la parénesis o exhortación, las discusiones teológicas o sobre la Escritura, la elaboración de normas para la vida diaria del grupo, etc., existían como muestras o ejemplos literarios ya en la vida de Jesús. Por tanto, sus discípulos, que conocían bien las Escrituras y la tradición sinagogal, no necesitaban verse inmersos en una situación social específica para generar un texto moldeado en una forma determinada. Tal forma podía proceder de la situación originaria, la judía de Jesús, sin tener que ser creada necesariamente por la situación del grupo, los discípulos, que la transmitía. Pero, a la vez, hay que decir que tampoco estos hechos son una garantía de que una forma no fuera alterada luego de algún modo y por algún motivo. Hay que estudiar caso por caso.

Otra cuestión suscitada por el método de la historia de las formas es la de la creación colectiva de dichos o hechos de Jesús atribuida a la «comunidad» sin más especificaciones. Creo que ha sido criticada con razón cierta exageración como cuando se dice, por ejemplo, que la «comunidad» formó, o mejor inventó, la llamada purificación del Templo para justificar la postura de los helenistas, acaudillados por Esteban, respecto a su crítica al Santuario. Estoy de acuerdo en que es absolutamente necesario precisar más, y que en muchas ocasiones se ha abusado del sintagma «creación de la comunidad primitiva» para desembarazarse de perí- copas evangélicas que contradicen una teoría determinada. Detrás de las recreaciones, o remodelaciones, que hemos defendido en el apartado anterior, no hubo una comunidad en abstracto, sino un individuo concreto. Precisamente por ello hemos insistido en el papel desarrollado por los profetas entre los seguidores de Jesús. Solo ellos estarían justificados para hablar en nombre de Jesús y probablemente solo ellos fueron los creadores de «dichos de Jesús». Igualmente, hubo de haber una persona determinada, no la comunidad en general, a la hora de fijar como tradición de Jesús una leyenda, aunque no se sepa quién. En este caso podríamos suponer que fue alguno de entre los «maestros» —el otro grupo dirigente de las comunidades más primitivas— el que intervino con su sanción personal. Me parece, pues, de sentido común postular que tanto un dicho creado o remodelado por un profeta, o una leyenda sancionada por un maestro debían de reflejar el pensamiento del grupo —la «comunidad»— que se hallaba detrás de ella, sobre todo en los casos de difusión posterior por escrito. E igualmente debemos suponer que el grupo, o comunidad, confirmaba y daba el espaldarazo a lo que algún particular

difundía en papiros, rollos o pergaminos sobre Jesús. De lo contrario, es de suponer que tales composiciones se perderían pronto en el olvido y no hubieran llegado hasta nosotros.

Para terminar, tampoco estamos absolutamente seguros, ni mucho menos, de que los manuscritos llegados hasta nosotros reproduzcan con absoluta fidelidad lo que salió de la mano de sus autores (p. 47). Sabemos, o intuimos, de varias ediciones de Marcos, de las que nos ha llegado solo una[19]. El capítulo 21 del Evangelio de Juan está reconocido hoy casi universalmente como un apéndice al original; Me 16,9-20 es un añadido secundario del siglo II; es muy posible que Me 6,45-8,26 estuviera ausente del ejemplar que leyó Lucas, pero sí estaba en el de Mateo; las páginas del Evangelio de Juan pueden estar desordenadas; hay material repetido en este evangelio que un editor posterior no quiso rechazar y que lo admitió en la edición, a pesar de que ya estaba antes transcrito, etcétera.

V. LA HISTORIA DE LA REDACCIÓN

Otros pasos que produjeron la consignación por escrito de la tradición evangélica son mejor conocidos gracias a los arduos trabajos de tantos y tantos investigadores que han empleado los métodos de la «historia de la redacción». No creo que sea necesario detenerse aquí especialmente, pues le hemos dedicado ya algunas páginas, y volveremos sobre ello más adelante (pp. 100-102 y 194-199). Ahora toca solo insistir en algo quizás obvio: el método de la historia de la redacción ha puesto definitivamente de relieve cuánto hay de personal en la reelaboración de la tradición evangélica tal como ha llegado hasta nosotros por parte de los autores mismos de los evangelios canónicos: estructuración y disposición de los materiales, breves comentarios personales, resúmenes de situaciones, engarces entre tradiciones o entre perícopas enteras, omisiones de lo que leían en su fuente, añadidos, etc., un trabajo que deja patente una evidente estrategia, una intención teológica decidida a componer la atmósfera del relato —o incluso parte del relato mismo— y que conduce al lector no crítico hacia una interpretación determinada y no otra. Quien caiga en la cuenta de la reelaboración que supone solo esta fase de autor o redactor final, puesta de relieve por el método del que estamos tratando, será muy prudente a la hora de afirmar que en los evangelios tenemos la transmisión simple y sencilla de una tradición comunitaria intocada.

19. Hay un libro al respecto de Josep Rius Camps, que se basa sobre todo en un estudio exhaustivo de las variantes ofrecidas por el códice Beza o «texto occidental» en Marcos *(El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción,* EVD, Estella, 2009).

El primer caso conocido de un «redactor» —quizás un grupo— anónimo es el del ensamblador del Documento o Fuente Q, cuyas líneas maestras e intencionalidad en sus posibles redacciones han puesto de relieve tantos estudios modernos[20]. Viene luego Marcos y detrás los otros evangelistas, cada uno con su intención teológica, hasta llegar al extremo máximo de reelaboración que es el Cuarto Evangelio. El proceso final y hasta cierto punto lógico de esta tendencia reelaboradora fue el intento de componer un solo evangelio armonizando los datos de los tres, o los cuatro, escritos, luego canónicos. Las citas evangélicas de la Segunda Epístola de Clemente nos ilustran al respecto, como puso de relieve hace muchos años Helmut Koester en un estudio sobre la tradición sinóptica en los padres apostólicos[21]. El desconocido autor comienza a citar ya como texto sagrado lo que podemos suponer que era parte de una colección escrita de dichos de Jesús contenidos en los evangelios de Mateo *y* de Lucas. Ahora bien, en unos casos sus citas no contienen variaciones, pero en otros las citas parecen claramente un intento de armonización del texto de cada uno de esos evangelios, lo que produce la impresión de que el autor solo conociera esos dos evangelistas y hubiera comenzado la tarea de armonizarlos para presentar a sus cristianos un texto único y sin variantes de los dichos de Jesús.

Algo similar puede decirse de las citas evangélicas de Justino Mártir. Según Kóster, parecen presuponer un texto evangélico editado a base de una armonización sistemática de Mateo y de Lucas. El intento de manipulación que supone una armonía evangélica llega pronto a su culmen en el siglo II con la obra de Taciano el Sirio (hacia el 170), discípulo de Justino Mártir, titulada *Diatessáron* (literalmente «A través de los cuatro»). Para proporcionar a los cristianos de Siria un texto evangélico continuo, armonizó en una única narración los relatos no solo de Mateo y de Lucas, como sus predecesores, sino también de los otros dos evangelios y de alguna otra fuente extracanónica —posiblemente un evangelio judeocristiano— mezclando en esa reelaboración puntos de vista absolutamente dispares, y en algunos puntos irreconciliables, como los de los sinópticos respecto al Cuarto Evangelio. La Gran Iglesia, sin embargo, no siguió este camino[22].

20. Véanse las visiones de conjunto de J. S. Kloppenborg, *Excavating Q. The History and Setting ofthe Saymg Gospel Q,* Trinity Press, Valley Forge (PA), 1995, y *The Forma- tion ofQ. Trajectories in Ancient Wisdim,* Trinity Press, Harrisburg (PA), 2000.

21. *Synoptísche Uberlieferung bei den Apostolischen Vétern,* de mediados del siglo pasado. Un volumen de la valiosa colección Texte und Untersuchungen, 65, Berlín, 1957.

22. En la España de la posguerra circuló con éxito una armonía de los cuatro evangelios, obra del cardenal Gomá.

VI. ¿GÉNERO LITERARIO ÚNICO?

Es bastante usual considerar los evangelios canónicos como un género literario único dentro de la literatura griega antigua. Esta opinión es sostenida por comentaristas y críticos de cualquier tipo y sesgo, ya conservador o incluso radical. La conocida *Historia de la literatura cristiana primitiva* de Philip Vielhauer[23], tratadista poco conservador, afirma:

> Los pasajes aislados de la tradición sobre Jesús fueron configurados *y* transmitidos según los géneros de la época, pero la exposición conjunta de la actividad de Jesús no tiene precedente en la historia de la literatura. Como afirma Martín Dibelius, «Los evangelios como género constituyen algo nuevo y autónomo en la historia literaria; su material solo tiene paralelos en la tradición religiosa de diversas épocas y lugares, en los que se han agrupado y conservado las palabras y acciones de hombres santos dentro del círculo de sus seguidores».

Siempre me ha parecido que esta posición no está carente de dificultades, pero a la vez que no es fácil formarse una idea precisa. En primer lugar: en mi opinión, las teorías propuestas para explicar el porqué de la forma «evangelio», considerada implícitamente como única, no son satisfactorias: *a)* ni la hipótesis del puro «desarrollo inmanente de la tradición sinóptica» (es decir: por sí misma, necesariamente, esta tradición habría de acabar siendo una biografía); *b)* ni la teoría de la existencia de un «marco previo» (es decir: como existía un encuadre cronológico y geográfico para el material sobre Jesús, este debía acabar también en una suerte de «vida» del personaje); c) ni la teoría del influjo de las biografías de los «hombres divinos» (sencillamente porque no había muchas como género; en realidad solo conocemos una, la *Vida de Apolonio de Tiana,* como señalaremos de inmediato); *d)* ni simplemente la voluntad de un autor determinado (en nuestro caso, Marcos) decidido a redactar un «evangelio».

También —en segundo lugar— deja un poco confuso la constatación de que es cierto que en la literatura antigua no poseemos obras que puedan parecerse estrictamente a lo que es el primer evangelio llegado hasta nosotros, el de Marcos. La comparación con las «biografías» realizadas por autores antiguos, como las *Vidas paralelas* de Plutarco, la obra de Luciano cuando narra las peripecias de Peregrino Proteo, las *Vidas de los Césares* de Suetonio, tampoco dejan satisfecho al investigador porque las diferencias son muy notables, a pesar de que muestren con los evangelios diver

23. Versión española de Sígueme, Salamanca, 1990, p. 372.

sas similitudes pertinentemente señaladas por los estudiosos. Comenta José Montserrat al respecto[24]:

> Dos características determinan la diferencia de los evangelios en el seno del tipo general [al que podría pertenecer el género de «hechos *y* dichos» de un personaje notorio dentro de la literatura griega]: el contexto semítico y la singularidad del personaje, divino o cuasi divino. La literatura griega antigua ofrece prácticamente un único ejemplo de «vida y dichos» de un hombre histórico semidivinizado, aparte de los evangelios: la *Vida de Apo- lonio de Tiana* de Filóstrato, escrita en el siglo III; la obra presenta claras influencias de los evangelios cristianos. Para encontrar un paralelo exacto a los evangelios hay que remitirse a las *Vidas de Buda* de la antigua tradición pali, que ofrecen una sucesión de hechos, milagros y dichos de estructura muy parecida a la de los sinópticos.

Mas, por otro lado, si hacemos hincapié en el hecho enunciado al principio, a saber, que los evangelios están basados en bloques previos o colecciones anteriores de dichos, milagros, narraciones de hechos portentosos de un héroe, Jesús, y que cada bloque fue compuesto de acuerdo con los géneros y normas de la época, puede que ello nos haga matizar, reduciéndola a un tono menor, la afirmación de que los evangelios son un género literario singular. Y me da la impresión de que cuando se insiste demasiado en esa «singularidad» de los evangelios, se procede un tanto apriorísticamente: se la enfatiza porque ya previamente, por la fe, tiene un carácter sacro.

En tercer lugar, hablar de «género literario único» parece redundante, pues por definición todo género literario es en sí único, ya que se agrupa en un «género» literario a obras que muestran una cierta peculiaridad formal y material que las distinguen de las demás. Por ello bastaría decir que los evangelios pueden quizá constituir «un género literario».

En cuarto lugar, cuando se intenta definir formal y materialmente ese género singular, creo que no se puede reprimir una cierta insatisfacción metodológica. ¿Cómo puede definirse este género singular? Pues buscando su singularidad. Entonces se sostiene comúnmente que un evangelio —como género literario específico— es un relato que se ocupa de la vida pública de un personaje o persona significativa, compuesto a base de unidades separadas de tradición que sitúan a ese personaje dentro de las Sagradas Escrituras de los judíos; y materialmente el género «evangelio» consistiría en el mensaje de que Dios actuaba en la vida, muerte y resurrección

24. *La sinagoga cristiana. Elgran conflicto religioso del siglo I* [1989], Trotta, Madrid, 2005, p. 203.

de Jesús cumpliendo las promesas divinas que se hallan en esas Escrituras judías. Con otras palabras: se definiría el género «evangelio» como el escrito que nos presenta las actuaciones de Dios y de Jesucristo como su agente para la salvación de los humanos. Pues bien, no me convence cualquier tipo de definición formal y material de «evangelio» que camine por estos derroteros... y me parece difícil que pueda caminar por otros, si se insiste en la singularidad del evangelio. Se dice que solo es singular el «evangelio» porque formula un juicio sobre Dios, sobre Jesucristo y su actuación respecto a la salvación de la humanidad. Ahora bien, ¿se atrevería un historiador profano de la literatura griega helenística a hacer hincapié de este modo en la forma y la materia del «evangelio»? ¿No sonaría esta especificación a algo parecido a definir la épica griega como la «intervención de los dioses en la vida de los hombres»?

Por otro lado, si examinamos los evangelios desde fuera, veremos que lo primero que se le ocurre a cualquiera es que se trata del relato de parte de la vida de un personaje importante. Solo dos de ellos se inician con noticias de su infancia (Mateo y Lucas), pero todos presentan la vida del personaje durante un espacio de tiempo (de uno a tres años) con sus peripecias, por ejemplo, su poder de atracción de las muchedumbres; su lucha contra elementos dominantes de la sociedad; sus dichos y acciones célebres que corrían en boca de todos; su enfrentamiento con elementos y personalidades sociales y políticas superiores a él, y su derrota y muerte. Todo ello suena a relato más o menos biográfico. Entonces al llegar a la conclusión de que los evangelios no son un género literario «singular», sino parte de la historia de un personaje que se estimaba importante, no se ve inconveniente ninguno en situar los evangelios en el género global de las «biografías». En su época de composición, ya existían en Israel unas narraciones que tenían algunos aspectos parecidos: las *Vidas de los profetas*[7-5]. Estas obras relatan de forma breve las peripecias principales de la vida y obra de cada profeta, lugar de nacimiento, algunas tradiciones populares formadas alrededor de sus figuras, datos geográficos de los lugares donde actuaron y sobre todo el modo de su muerte y su enterramiento. J. Montserrat ha señalado en *La sinagoga cristiana,* pp. 182-183: «Hay sobre todo en algunos pasajes una neta sobreimposición de la figura de los profetas Elias y Elíseo sobre Juan y Jesús», y señala los siguientes paralelos 1 Re 17,2 con Le 3,2 y 4,1; 1 Re 17,21 con Le 8,55; 1 Re 17,23 con

25. Véase *Vida de los profetas,* ed. de N. Fernández Marcos, en *Apócrifos de la Biblia hebrea* II, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 507-525. Se ha señalado que tales «vidas» tienen su precedente en la Biblia hebrea misma, por ejemplo, en el llamado «Ciclo de Elias y Elíseo» (1 Re 17 - 2 Re 6).

Le 7,15; 1 Re 19,20 con Le 9,59; 2 Re 4,29 con Le 10,4, 2 Re 4,4 con Le 9,17. Concluye: «No puede soslayarse, pues, la evidencia de que Lucas tomó parcialmente como modelo narrativo el ciclo de los profetas Elias y Eliseo». Del mismo modo, una «vida» del profeta Jesús, por muy incompleta que sea, se incardina dentro del género biográfico. Junto con el posible modelo de la vida de los profetas existen entre los evangelios y la historiografía helenística judía algunos paralelos, en concreto con 1 y 2 Macabeos y algunas secciones del *Libro de las Antigüedades judías* del Pseudo Filón[26].

H. Kóster[27], señala los siguientes parecidos entre este evangelio y las breves biografías en griego de los profetas de Israel: la vida de Jesús de Marcos comienza con el bautismo porque es como la vocación profética; la vida pública es como el relato del ministerio profético; la pasión y muerte tienen el interés de legitimar el encargo divino con lo que tristemente sucede; también el título de Hijo de Dios dado por el centurión al lado de la cruz es un caso de legitimación profética ante las multitudes en contra de las autoridades; el rechazo a la veneración de la tumba de Jesús que muestra el evangelio se corresponde con el carácter oficial de una biografía profética: solo se venera la tumba de un sabio; no la del que cumple un encargo divino.

Y si ya el breve, a veces brevísimo, relato de la vida de los profetas se ha considerado una suerte de biografía, nos parece que estamos habilitados para situar los evangelios igualmente dentro de las biografías escritas en griego en la época helenística. En efecto, el Evangelio de Marcos, cronológicamente el primero y el que inaugura el género biográfico (o hagiográfico) dentro del cristianismo, no es la pura plasmación del kerigma, es decir, de la proclamación primitiva sobre Jesús y la salvación que este aporta, sino que su autor pretendió conscientemente hacer una historia del año y pico de la vida pública de Jesús y de su muerte y resurrección manifestada en la tumba vacía. No me parece que se pueda dudar de que formalmente los evangelistas pretendieron ofrecer a sus lectores un relato ordenado cronológica y temáticamente de la vida terrena de Jesús, cada uno en diversa medida según su propia perspectiva.

Los aspectos singulares de Marcos son debidos a la intención del autor de ser una historia de Jesús y a la vez la proclamación de un mensaje de salvación que exige la aquiescencia del lector. El que Mateo *y* Lucas tuvieran aún más claro que lo que estaban escribiendo era una «biogra

26. Editado en el volumen II de los *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Cristiandad, Madrid, 1983.

27. *Ancient Christian Gospels,* cit., nota 48.

fía» de Jesús lo demuestra el hecho de que ambos añaden al texto de Marcos una genealogía y un breve relato del nacimiento e infancia del héroe. Una prueba de este aserto es la constatación de que ya el primer evangelio, y en mayor grado los dos siguientes, son en realidad reelaboraciones con la intención de ofrecer una «historia» seguida a partir de escritos o pequeñas colecciones de dichos y hechos de Jesús más antiguas y deslavazadas: Marcos no inventa su vida de Jesús, sino que se basa en materiales previos. La estructura de los evangelios es similar a las biografías helenísticas: se narra en primer lugar la procedencia del personaje (ausente de Marcos y de Juan, ciertamente, en los que la «vida» irrumpe en medio de la acción); en segundo lugar, se cuentan al lector los hechos y dichos más famosos o notables del personaje; y en tercero, se dan los detalles sobre su muerte y enterramiento.

En contra de estas observaciones en pro del encuadre de los evangelios en el género biográfico antiguo se ha señalado que ese marco biográfico de los evangelios no es el de una biografía real, puesto que le falta el interés por lo que propiamente corresponde al género, la procedencia de Jesús, su formación y desarrollo interno, por su retrato literario y en definitiva por su personalidad, y que estos defectos son achacables a que el evangelio es ante todo una «proclamación» y no una biografía. Podemos estar en parte de acuerdo con la crítica. Pero no con la consecuencia: ¿qué biografía de la Antigüedad reunía estas características? Ninguna en realidad; ninguna biografía helenística resistiría esta crítica. El género biográfico no presentaba la vida completa del personaje, sino que utilizaba anécdotas, sentencias *y* hechos, sobre todo cotidianos, para ilustrar las virtudes y el carácter de la empresa o de las realizaciones del biografiádo, o bien se cargaban las tintas en el carácter del héroe, por ejemplo, en las *Vidas paralelas* de Plutarco, más que en sus hechos. No se pueden parangonar las biografías de época helenística con las modernas, puesto que las primeras intentan ante todo ser un encomio, una pintura lo más favorable posible del personaje-héroe de la narración. En el caso de los evangelios, pero dentro totalmente de este marco encomiástico, se intentaba contar su vida de modo que se suscitara la fe en él como mesías salvador del mundo (Le 1,1-4; Jn 20,31).

En síntesis: los evangelios no son un género literario único. Su posterior carácter sagrado no los sitúa fuera del marco de la biografía de época helenística, que era un género muy maleable y permitía notables variantes. Los evangelios, además de su carácter evidentemente religioso, presentan la vida de su héroe porque sus hechos y dichos se consideran totalmente reales e históricos. El carácter de proclamación de parte de su contenido no permite excluirlos del amplio género de la biografía de su tiempo.

VII. LAS RELACIONES DE LOS EVANGELIOS ENTRE SÍ

Uno de los hechos que llama más la atención al leer los evangelios es que muchos hechos y dichos de Jesús se repiten en los otros evangelios. A veces y durante párrafos enteros, las similitudes son tan sorprendentes que pueden imprimirse en columnas paralelas. No es extraño que se haya formulado la cuestión de si se influyeron unos a otros. Por otro lado, tales parecidos son especialmente estrechos en un grupo de tres evangelios, Mateo, Marcos *y* Lucas, mientras que el de Juan parece caminar a veces totalmente por su cuenta: muchos relatos o dichos de Jesús, a veces capítulos enteros de este último evangelio están ausentes de los otros tres que forman un grupo; y a la inversa, gran cantidad de relatos importantes de este conjunto de tres (la institución de la eucaristía, el bautismo de Jesús, la mayoría de los milagros o la casi totalidad de las parábolas, tan características de Jesús) están ausentes del Evangelio de Juan. Decididamente este último parece a menudo caminar por su cuenta.

Estas constataciones, junto con la pregunta de quién copió de quién dentro del grupo compacto de tres arriba mencionado es lo que constituye el núcleo del problema histórico-literario denominado «la cuestión sinóptica». Tras casi doscientos cincuenta años de investigación, la crítica de los evangelios ha llegado a un notable consenso en la respuesta a esta cuestión:

1. El evangelio más breve es el primero cronológicamente: el primer evangelio que se compuso fue el de Marcos, y tanto Mateo como Lucas copiaron o se inspiraron en él, modificándolo y enriqueciéndolo con añadidos o supresiones como les pareció.

Los principales argumentos para fundamentar esta aserción son básicamente dos:

a) El primero es el hecho de que Mateo *y* Lucas solo coinciden entre sí cuando su *orden* de las distintas secciones *y* su *vocabulario* es igual al de Marcos. Con otras palabras: tanto en los vocablos como en el orden de la narración, Mateo y Marcos pueden estar de acuerdo en contra de Lucas; y Lucas y Marcos pueden estar de acuerdo en contra de Mateo, pero *Mateo y Lucas no están de acuerdo entre sí en contra de Marcos.* Por tanto, esta coincidencia de vocabulario y de orden de los sucesos de la narración apunta hacia la *prioridad de Marcos.* Este se compuso el primero y los otros dos copiaron de él: por eso Lucas y Mateo solo coinciden entre sí en orden y fraseo cuando se inspiran en la misma fuente.

b) El segundo: esta noción de la prioridad de Marcos es la que menos problemas plantea y la que mejor aclara las dificultades formuladas por otras prioridades, por ejemplo, la de Mateo. No lo explica todo ciertamente, pero deja menos cabos sueltos.

2. Existe, sin embargo, una segunda cuestión en las relaciones entre el grupo de los tres que nace de la observación de que en Mateo y Lucas hay muchas perícopas en la que los dos evangelios coinciden, si no al pie de la letra, sí de una manera muy próxima en secciones que no existen en el Evangelio de Marcos. Son tantas las perícopas en las que esto ocurre, que parece prácticamente imposible que Mateo y Lucas coincidan porque hayan tomado noticias sobre hechos y dichos de Jesús (repito: en secciones que no se hallan en Marcos, es decir, no van contra este) inspirándose por separado en una tradición meramente oral. Eso parece imposible porque la tradición oral se transmite siempre con notables variaciones.

A partir de ese hecho, a mediados del siglo XIX, un estudioso alemán, Christian Hermann Weisse, llegó a la conclusión de que Mateo y Lucas, además del texto escrito de Marcos en el que se inspiraron, hubieron de tener ante sus ojos otro librito compuesto en griego del que también copiaron. Muchos estudiosos aceptaron esta idea, y como las secciones donde ocurren esas enormes coincidencias entre Mateo y Lucas es material ausente de Marcos, constan prácticamente solo de dichos de Jesús, muy pronto se llamó a ese presunto escrito «La fuente (de los dichos)». Y como «fuente» se dice en alemán *Quelle,* muy pronto también se designó como «Q» a ese presunto texto en otras lenguas. Hemos escrito dos veces «presunto» porque del tal librito, o colección de dichos de Jesús, no se ha conservado copia alguna manuscrita. Todas se han perdido hasta hoy. Se trata, pues, de un texto científicamente reconstruido estudiando los pasajes concordantes de Mateo y Lucas que no se hallan en el primer evangelio cronológicamente hablando. Escrutando una y mil veces estos textos paralelos de Mateo y Lucas en sus concordancias y a veces pequeñas diferencias, observando las variantes de los manuscritos que se nos han conservado de estos dos evangelios en esas secciones, se ha podido hacer incluso una edición crítica de la Fuente Q[28].

Una vez aceptada la posible existencia de este documento, la denominada «cuestión sinóptica» se resuelve de una manera bastante satisfactoria y sencilla (con algunos problemas, como diremos a continuación): Mateo y Lucas copian no solo de Marcos, sino también de la Fuente Q. Esto explica todas sus coincidencias. El orden básico de sus evangelios es el de Marcos, al que van siguiendo los dos, omitiendo algunos fragmentos de Marcos cuando por diversas razones no les conviene. Y dentro de

28. Hay edición en griego y español con notas de J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. S. Klopoenborg, adaptada al español por S. Guijarro (Sígueme, Salamanca, 2002, con el título *El documento* Q).

este orden marcano y a su manera, Lucas y Mateo insertan los materiales de esa segunda fuente, Q, escrita en griego.

Naturalmente esta teoría de que los autores de los evangelios de Mateo *y* Lucas tuvieron «dos fuentes» (Marcos *y Q)* en las que inspirarse tiene sus puntos débiles. Estos son:

a) En la segunda fuente, Q, no hay solo dichos, sino algún que otro material narrativo pero muy escaso (las tentaciones de Jesús y el siervo del centurión curado por Jesús): ¿es posible que se haya perdido otro material?

b) Hay algunas ocasiones en las que Mateo y Lucas, aunque están utilizando a Marcos, se desvían de él de un modo totalmente coincidente (este hecho se denomina técnicamente «coincidencias menores»). De ello se deduce que además de Marcos y de Q hubo alguna otra fuente más, pero de ella no sabemos absolutamente nada.

c) Si se supone, por ejemplo, la prioridad de Mateo, o la posibilidad de que *todos* los evangelios se hayan influido entre sí (no solo Marcos sobre Mateo y Lucas, sino Mateo sobre Lucas) sería posible eliminar la hipótesis de la Fuente Q, es decir, esta es innecesaria y superflua.

d) la utilización de Marcos por parte de Mateo y de Lucas no explica por qué ambos autores omiten muchísimo material del primer evangelio que en teoría sería interesantísimo haber conservado.

Estas dificultades recuerdan siempre que la teoría de las dos fuentes no es más que una hipótesis razonable y explican que haya algunos estudiosos serios (no muchos) que no la defiendan.

1. *Evangelio de Juan y los sinópticos*

Una cuestión más complicada aún es la relación entre el Evangelio de Juan y los sinópticos. El motivo radica en lo arriba observado, a saber, que el Cuarto Evangelio presenta más que notables diferencias con estos últimos a pesar de su semejanza. La divergencia esencial se halla en la presentación global de Jesús. Para los primeros lo importante es la predicación del reino de Dios como centro de la misión de Jesús; para el segundo lo fundamental es presentar a este como el enviado que desciende del cielo, del Padre, y que revela la clave de la salvación del ser humano. Esta consiste en que el hombre es uno con el Salvador, y que este a su vez es uno con el Padre, por lo que tras su estancia en la tierra asciende de nuevo al lugar de donde vino.

Hay otras diferencias particulares que, brevemente, pueden resumirse así:

a) El marco geográfico y cronológico es diferente. Según los sinópticos, Jesús predica fundamentalmente en Galilea y solo una vez durante

su ministerio va a Jerusalén. Su vida pública dura un año. Para el Evangelio de Juan, Jesús visita Jerusalén cuatro veces en ese tiempo (2,13; 5,1; 7,10; 12,12), y allí asiste a tres Pascuas. Su ministerio público dura, pues, dos años y medio o tres.

b) La relación entre Juan Bautista y Jesús es diferente. Según los sinópticos, Jesús es bautizado por Juan. En el Evangelio de Juan no hay mención de este bautismo; Juan Bautista se limita a dar testimonio de Jesús.

c) Solo un cierto número de incidentes de la vida pública del Jesús del Cuarto Evangelio tiene paralelos en los sinópticos, y algunos de estos eventos se hallan ordenados de un modo diferente. Los milagros de Jesús son pocos (solo siete), y no se muestran como señales de poder o de la venida inmediata del reino de Dios, como en los sinópticos, sino como «signos» destinados a suscitar la fe en Jesús o bien a señalarlo como revelador.

d) Por el contrario, el Evangelio de Juan presenta escenas de la vida de Jesús que no aparecen en los sinópticos.

e) El Jesús del Evangelio de Juan habla de una manera muy diferente del Jesús sinóptico, ya que el primero gusta de parlamentos largos y solemnes. Estos discursos son repetitivos en su contenido y tienen un formato semipoético; el Jesús johánico no habla en parábolas y sus discursos dan la impresión de ser una meditación profunda sobre lo que es y representa él como revelador, sobre su relación con Dios Padre y sobre cómo debe ser la vida cristiana de acuerdo con la fe en él.

/) Hay notables divergencias en la teología del Jesús johánico respecto a los sinópticos, ya que en su boca aparecen nuevos conceptos, desconocidos para el Jesús de los evangelios anteriores, como «vida», «testimonio», «verdad», «gracia», «luz/oscuridad» «arriba/abajo».

En la constatación de estas divergencias están de acuerdo todos los estudiosos, pero no en su interpretación. En líneas generales hay tres posturas diferentes. La primera se caracteriza en sostener que Juan no conoció los evangelios anteriores y que tuvo fuentes propias y diferentes para la composición de su obra; las posibles semejanzas se basan en el uso de la tradición oral sobre Jesús, por ejemplo, en el caso de la pasión.

La segunda sostiene que el autor, o autores, del Cuarto Evangelio sí conoció los sinópticos, en especial el Evangelio de Lucas, con el que mantiene en ocasiones sorprendentes coincidencias; la trama del Cuarto Evangelio está tomada en general del de Marcos, del que imita incluso en alguna que otra ocasión el estilo. El ejemplo que suele aducirse es el sistema de «emparedado o sándwich», a saber, la intercalación de dos historias, como ocurre en la obra del primer evangelista con el episodio de la curación de la hija de Jairo dentro del cual narra la historia de la hemo-

rroisa (Me 5) En el Evangelio de Juan el ejemplo típico es la presentación de Jesús ante Anás, precedido y seguido de dos intervenciones de Pedro (Jn 18,14-27), que se corresponde a un esquema muy parecido al del juicio marcano de Jesús por el sanedrín (presidido por Caifás) al que antecede el seguimiento a distancia de Pedro (Me 14,57) y la posterior negación de este (Me 14,66-72).

Una tercera posición hace suyos, en primer lugar, los argumentos de la segunda propuesta, y defiende que el autor del Cuarto Evangelio conoció ciertamente al menos la tradición o material sinóptico, e incluso la presupone también como conocida por sus lectores, puesto que presenta a un Jesús que sería absolutamente ininteligible —o más bien otro Jesús totalmente diferente— si el lector no tiene en mente los datos de los otros evangelistas sobre el personaje. Es un argumento que podría definirse como la necesaria «intertextualidad» de los dos conjuntos de narraciones, que de algún modo se complementan.

Esta última interpretación, que es la nuestra, supone que Juan conoce la tradición que subyace a los otros evangelios, o quizás incluso esos evangelios mismos (especialmente el de Lucas o, al menos, este), pero que no los utiliza tal cual, sino que repiensa y reescribe toda la tradición. Medita sobre ella y la presenta de otro modo, de manera que la figura de Jesús aparezca como él —el autor de un evangelio nuevo— cree que en realidad fue. En algunos casos, esta reescritura se apoya en una interpretación alegórica de la tradición sinóptica (ejemplo: Jn 2,21: Jesús no se refiere al Templo de Jerusalén, que será destruido, sino a su propio cuerpo).

Este modo de entender la finalidad del Cuarto Evangelio fue ya propuesto por Clemente de Alejandría a finales del siglo II e.c., cuando escribió que «Juan, el último [de los evangelistas], viendo que en los (otros) evangelios se mostraba [solo] la [interpretación] corpórea [de Jesús], impulsado por algunos conocidos e inspirado por el Espíritu [Santo], compuso un evangelio espiritual»[29]. En este texto se afirma que Juan había compuesto un evangelio «espiritual», en contraste con los otros evangelistas (Mateo, Marcos, Lucas), autores de un evangelio «corporal» o «material». Los sinópticos habían narrado solo la parte visible, superficial, primaria y material de la vida, obra y misión de Jesús, mientras que Juan —un grupo o una comunidad de fe, diríamos nosotros hoy— lo había expuesto con mayor profundidad en el plano espiritual. Por tanto, Juan no ignora lo que ha sido escrito sobre Jesús por sus predecesores,

29. Esta cita pertenece a una obra perdida de Clemente, las «Aclaraciones» *(Adum- brat iones),* pero de la que Eusebio, en su *Historia eclesiástica,* conserva algunos fragmentos; aquí en VI 14,7.

sino que no le parece bien o suficiente. El nuevo autor presenta en su evangelio este conocimiento especial sin preocuparse por refutar expresamente a sus antecesores, puesto que no los considera falsos, sino simplemente «corporales», superficiales.

2. *El orden de los evangelios*

Lo que hemos escrito hasta aquí sobre la dependencia literaria de Mateo y Lucas de un evangelio anterior, el de Marcos, junto con las indicaciones sobre la génesis e interpretación del Evangelio de Juan —que es como una refección y enmienda del material sinóptico— nos obliga naturalmente a cuestionar el orden tradicional de presentación e impresión de los evangelio canónicos en las ediciones usuales del Nuevo Testamento. Desde el siglo rv, o incluso antes, se impuso el siguiente orden: Mateo, Marcos, Lucas, Juan y Hechos de los Apóstoles. Pienso que este orden debe alterarse, de modo que la impresión de los evangelios siga un orden cronológico de composición: Marcos, Mateo, Lucas-Hechos, Juan. Este orden supone, con la mayoría de los estudiosos, que Hechos es la segunda parte del tercer evangelio, aunque los avatares de su edición en el siglo n (sobre todo el que era demasiado amplia *y* ocupaba por sí misma un rollo completo de papiro) condujeron a considerarla una obra diferente y con entidad propia. Hoy día algunos estudiosos albergan serias dudas sobre la autoría de Hechos por parte de Lucas y sitúan la obra entre el 115-130. Si así fuese, habría que imprimirla ya en el orden tradicional, detrás del Evangelio de Juan, o bien eliminarla del grupo de los evangelios y editarla en un lugar cronológicamente posterior del Nuevo Testamento.

Alguien podría discutir la secuencia Mateo / Lucas y postular un orden inverso. Pero no parece razonable por la razón indicada de que es muy posible que Hechos sea obra de la misma mano que la del tercer evangelio. En todo caso, y aun suponiendo que Hechos sea obra del mismo autor que el Evangelio de Lucas, es una obra posterior al Evangelio de Mateo debido a su imagen de Pablo y de la Iglesia, aunque su composición fáctica no pueda determinarse con exactitud. Respecto a la ordenación cronológica entre Mateo y Lucas y a que este utilizó al primero escribe R. Brown en su *Introducción al Nuevo Testamento*[30], basándose en trabajos anteriores de J. A. Fitzmyer:

> Cuando Lucas y Mateo presentan relatos casi contradictorios, ¿por qué no se esforzó Lucas un poco para conciliar tal desacuerdo? Por ejemplo, la narra

30. Trotta, Madrid, 2002.

ción de la infancia en Lucas no solo difiere enormemente de Mateo, sino que en algunos detalles es virtualmente irreconciliable con él. Así respecto al hogar de José y María (en Belén, en Mt 2,11 [su casa]; en Nazaret, en Le 2,7, sin casa en Belén); o respecto a los viajes después del nacimiento de Jesús (a Egipto, en Mt 2,14; a Jerusalén y Nazaret, en Le 2,22.39). Otro caso: el relato lucano de la muerte de Judas en Hch 1,18-19 es casi inconciliable con el de Mt 27,3-10. En lo que respecta al orden, si Lucas utilizó a Mateo, ¿por qué la colocación del material de Q en Lucas difiere tan notablemente del de Mateo? (a excepción de las palabras de Juan Bautista y la historia de la tentación). El argumento resulta más convincente si —como se ha dicho— Lucas utilizó también a Marcos, puesto que Lucas sigue el orden de Marcos estrechamente. Otro problema es la ausencia en Lucas de las adiciones de Mateo a Marcos, por ejemplo, Mt 3,14-15; 12,5-7; 16,17-19; 21,14-16; 26,52-54 (I).

Siendo esto así, los análisis de las variantes entre Mateo y Lucas hacen más verosímil, en mi opinión, la prioridad del primero. Sin embargo, hay algunos estudiosos modernos que defienden la prioridad absoluta de Mateo no solo sobre Lucas, sino también sobre Marcos. Este orden fue propuesto ya a finales del siglo xvill por J. J. Griesbach. Estos autores sostienen que un análisis crítico-literario pertinente de las variantes entre los evangelios demuestra que es mucho más verosímil el orden Mateo/Mar- cos/Lucas que cualquier otro. Ahora bien, hoy no suele admitirse la generalización de la hipótesis que hace de Mateo un precursor de Marcos por las razones arriba aducidas.

VIII. EVANGELIOS Y PABLO DE TARSO

El análisis crítico del Nuevo Testamento ha puesto de relieve hace ya tiempo que los cuatro evangelistas dependen, en las líneas maestras de su interpretación de la figura y misión de Jesús, más de la teología de Pablo que de la de Pedro —cuya mentalidad era cerradamente galilea—, o de la de cualquier otro apóstol, *y* que incluso las epístolas atribuidas a Pedro en el Nuevo Testamento son de clara teología paulina.

El que un escrito no paulino tenga una concepción paulina de Jesús se descubre comparando las ideas del primero con otras perspectivas teológicas transmitidas por el Nuevo Testamento mismo, en donde se hallan incluidas las siete cartas del Pablo auténtico. En líneas generales, la concepción paulina consiste en atribuir a Jesús una dignidad muy superior, casi divina, a la de mero profeta o mesías todoterreno; en interpretar su muerte y resurrección como sucesos redentores con los que cambió la historia no solo de Israel, sino de la humanidad e incluso del mundo. Esa

muerte se entiende como un sacrificio ofrecido a Dios en un acto decidido por la divinidad misma desde toda la eternidad; la cruz es la oblación a Dios de la vida de su agente mesiánico como reparación, o rescate, por los pecados de todos los seres humanos hasta el momento y por venir. Este sacrificio es «vicario», a saber, es la ofrenda de la propia vida de un justo en pro de la vida y salvación de otros muchos que merecían morir por su calidad de malvados, concepto que es mucho más griego que judío. Pero a esta muerte sigue la resurrección como vindicación divina de su sacrificio; el mártir por toda la humanidad recibe una magnífica recompensa. El objetivo de todos los fieles ha de ser conseguir una resurrección como la de Jesús, en la idea de que participarán de ella tras una vida sin pecado observando la ley del Mesías. La apropiación del valor redentor de la cruz debe ser efectuada por cada individuo por la aceptación, gracias a un acto de fe en Dios y en su mesías, de que ese evento sacrificial fue el hecho supremo de la salvación universal. Ser paulino es pensar también que, gracias a la redención obrada por Jesús, todos los paganos, y no solo los judíos como pueblo elegido, tienen la posibilidad de salvarse en pie de igualdad con estos. Aunque la ley mosaica siga siendo obligatoria en todos sus términos para los judíos, en adelante no será totalmente válida para los gentiles conversos, pues hay partes de ella que afectan solo a los judíos: lo concerniente a la circuncisión, los alimentos y la pureza ritual. Este cambio expresa que Dios ha decidido que el Mesías tenga sobre la tierra el poder de interpretar la ley de Moisés y aplicarla a la salvación de toda la humanidad. A la vez, la moral se convierte para los gentiles conversos al Mesías ante todo en una ética universal, procedente en gran parte de su mismo ambiente pagano, cuyas normas están expresadas negativa y positivamente por el Mesías.

La crítica ha señalado igualmente que el evangelio que más rasgos muestra de teología paulina es el de Marcos, el primero cronológicamente de los cuatro. En esta obra se mezclan ya indisolublemente, en la pintura del Jesús terreno, rasgos que pertenecen a un Jesús histórico con otros que son propios del Mesías celestial paulino. El tema ha sido tratado ya convenientemente en los comentarios científicos. Como muestra cito el de Joel Marcus[31]:

> Hay ciertamente un cierto número de semejanzas entre la teología de Marcos y la de Pablo. Así, por ejemplo, los dos presentan el mensaje sobre Jesús como «buena nueva» *(euangeliori)* e interpretan este vocablo como un aspecto central de su teología (Me 1,1 / Gal 1,6-9; Rm 1,16-17). Ambos acentúan el

31. *El evangelio según Marcos* I, Sígueme, Salamanca, Me 1-8, pp. 99-100.

significado de la crucifixión de Jesús como la línea divisoria de los tiempos, aunque ninguno de los dos ignora tampoco la resurrección. Los dos ponen de relieve la victoria de Jesús sobre los poderes demoníacos (exorcismos de Marcos / Rm 8,38-39; 1 Cor 15,24, etc.) e interpretan su llegada como la aurora o comienzo de la edad de la bendición divina profetizada en las Escrituras (Me 1,1-15; Rm 3,21-22). Los dos destacan la importancia de la fe en Jesús *y* en Dios, presentando a veces esta fe en un sentido dualista, como una forma nueva de «ver» que Dios concede a su pueblo elegido, mientras condena a los de fuera a la «oscuridad» (Me 4,10-12; Rm 11,7-10; 1 Cor 2,6-16). Sin embargo, en ambos casos, este dualismo se abre a veces a una perspectiva universalista (por ejemplo, en Me 10,45; Rm 11,25-32).

Tanto Marcos como Pablo ponen de relieve algunos elementos negativos de Pedro y de algunos miembros de la familia de Jesús (por ejemplo: Me 3,20- 21.31-35; 8,31-33; Gal 2). Ambos afirman que Jesús no vino para los justos, sino para los pecadores impíos (por ejemplo: Me 2,17; Rm 4,15; 5,18-19), a favor de los cuales padeció una muerte redentora (Me 10,45; Rm3,25; 5,8), y que Cristo vino primero *(proton)* para los judíos, pero también para los gentiles (Me 7,27-29; Rm 1,16; Rm 11). Y ambos piensan que la ampliación del plan de Dios, dirigida a la incorporación de los gentiles, se cumplió a través de un cambio en la Ley que previamente había separado a los judíos de los gentiles, un cambio que incluye la abrogación de las leyes alimenticias de la Biblia hebrea; en la nueva situación que se ha inaugurado con la llegada de Jesús todos los alimentos son puros (Me 7,19 / Rm 14,20).

El caso de Mateo es en apariencia un poco más complicado porque detrás de él hay una comunidad judeocristiana estricta que presenta a un Jesús defensor a ultranza de la ley de Moisés (Mt 5,17-19). Pero esta dificultad es solo aparente, ya que Pablo fue siempre, según la crítica de hoy, un judío observante de la ley mosaica y siempre prescribió que los judíos convertidos a la fe en el Mesías (entre ellos los judeocristianos del grupo que está detrás del Evangelio de Mateo) siguieran observándola de por vida (1 Cor 7,19-20)[32]. La acusación de que Pablo permitía a los judíos conversos que no circuncidaran a sus hijos (Hch 21,21) era malévola y manifiestamente falsa, porque él mismo ordenó circuncidar a Timoteo, hijo de madre judía (Hch 16,1.3).

Mateo, aparte de asumir plenamente la cristología y el modelo de salvación paulinos, tiene otro rasgo de la teología de Pablo digno de mencionarse: él es el evangelista que presenta a Jesús como el mesías que tiene naturalmente el poder de cambiar la ley de Moisés en época mesiánica.

32. «La circuncisión es nada, y nada la incircuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios. Que permanezca cada cual tal como le halló la llamada de Dios».

En las llamadas antinomias de Mt 5,21-28 aparece como evidente para el evangelista que el Mesías, como un nuevo Moisés, tiene poder para «cambiar» o matizar incluso el Decálogo. La tradición sobre Jesús, que muy probablemente recoge Pablo (1 Cor 7,10, «A los casados ordeno, no yo, sino el Señor»), indica que hay parte de la Ley —por ejemplo, la del divorcio, que fue dictada por Moisés por la dureza de corazón de los israelitas— que puede ser modificada por el Mesías, puesto que han cambiado las circunstancias. Por otro lado, y siguiendo netamente la teología paulina, Mateo destaca con mayor fuerza que Marcos la divinidad de Jesús y la misión universal (Mt 28,18-20). Su acentuación de los rasgos pacíficos del Galileo (Mt 11,29; 26,52) está también en consonancia con la concepción paulina del personaje como ajeno a cualquier implicación política. En efecto, Mateo acentúa mucho más que Marcos (para quien el Mesías es el guerrero divino que pelea la batalla de Yahvé contra Satanás) el aspecto pacifista de Jesús, muy de acuerdo con la línea de Rm 13,1-7 (colaboración con las autoridades mundanas en el ámbito social).

Defender que Lucas conoce a Pablo de sobra es algo que la inmensa mayoría de la crítica acepta, en especial si se sostiene, también con la mayoría, que Hechos es la segunda parte del evangelio lucano. El que Lucas no cite las cartas de Pablo se explica por motivos de su teología «irenista» o pacificante. El Pablo duro, que se enfrenta con Pedro en Antioquía, no debe aparecer según el esquema lucano de la concordia intrínseca entre Pedro y Pablo (Hch 15,7-11). El motivo irenista explica también que el tercer evangelista exagere sin duda la perspectiva de que Pablo era un fariseo estricto (probablemente el Apóstol no era «fariseo de número», sino defensor de las tesis fariseas en contra, por ejemplo, de las saduceas o esenias)[33], lo que lo asimila a Pedro. Lucas acepta, como Marcos y Mateo, el esquema básico de interpretación cristológico-redentora de la figura y misión de Jesús, por mucho que a él personalmente le guste más la teología de la muerte de Jesús como el justo sufriente, injustamente perseguido y vea con mayor agrado la teología de la gloria implicada en el carácter salvífico de la resurrección, y que tampoco le haga demasiada gracia el aspecto apocalíptico de la figura de Jesús, y tienda a relativizar- lo. Pero es mucho más importante considerar cómo presenta a Pablo en Hechos como el defensor de la misión universalista del cristianismo, por más que el carácter genuino del Jesús histórico no fuera universalista.

El Cuarto Evangelio, como dijimos, comparte con los tres evangelios anteriores el marco mental del primer evangelista, lo que supone que

33. Véase mi *Guía para entender a Pablo de Tarso,* Trotta, Madrid, 2015, pp. 33-37.

acepta una cristología elevada, pues es un autor que —siguiendo igualmente una línea de pensamiento judía— exalta más a Jesús equiparándolo en su prólogo con la Sabiduría divina preexistente que está al lado de Dios en la creación. Igualmente admite la interpretación de la muerte de Jesús como fruto de un designio divino eterno destinado a la salvación, teórica al menos, de toda la humanidad. Otro neto contacto con Pablo es la desmaterialización del reino de Dios, llegando hasta hacer decir a Jesús que «su reino no es de este mundo» (Jn 18,36), proclama que con seguridad horrorizaría al Jesús histórico. Además, el contraste tan paulino entre la Ley y la gracia es tan patente en el Cuarto Evangelio que se transforma casi en un *leitmotiv* del pensamiento johánico: «Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo» (1,17).

Existen naturalmente algunas notables diferencias entre el pensamiento teológico de los evangelistas y el estrictamente paulino de sus cartas auténticas. No deben negarse. Pero lo que pretendo en este apartado es señalar ante todo la influencia de un Pablo, cronológicamente primero, sobre unos evangelios que se escribieron después de su muerte y en un ambiente en el que el judeocristianismo —con la excepción de la comunidad de Mateo compuesta de judeocristianos que aceptaban los rasgos básicos del paulinismo— estaba de capa caída tras la eliminación de muchas de sus comunidades por las secuelas de la gran guerra judía contra Roma (66-70 e.c.). Por ello, los evangelistas no pudieron sustraerse al influjo de la potentísima teología de Pablo, que era el marco en el que se estaba desarrollando el cristianismo naciente en la época de composición de los evangelios.

Y este hecho queda demostrado por la historia de la formación de la lista de obras sagradas cristianas que forman el Nuevo Testamento. Hemos resaltado ya que de los veintisiete escritos que lo componen, se atribuyen catorce —con justeza o no; de momento la cuestión no es relevante— a la pluma de Pablo (p. 55). Solo por este hecho cuantitativo podemos deducir que la formación del Nuevo Testamento como canon se mueve —aparte naturalmente de Jesús de Nazaret— en torno a la persona del Tarsiota. Ni siquiera la figura de Pedro puede comparársele, ni de lejos, en el cuadro que pergeñan las obras del Nuevo Testamento. Y afirmamos que esta percepción se corrobora cuando el análisis crítico descubre que los cuatro evangelistas dependen, en las líneas maestras de su interpretación de la figura y misión de Jesús, mucho más de la teología de Pablo que de la posible teología propia de Pedro, la cual al fin y al cabo nunca dejó de ser judeocristiana.

El resto del Nuevo Testamento —fuera de los sinópticos y algo del Evangelio de Juan— no nos ofrece apenas nada sobre el Jesús histórico.

Eso da a entender que los primeros autores cristianos eran de mentalidad paulina, que solo se interesaban por la muerte y resurrección del Salvador, y que tenían un mayor interés por el futuro prometido por Jesús que por su propio pasado.

IX. ¿PODEMOS FIARNOS DE LOS EVANGELIOS PARA LA APROXIMACIÓN AL JESÚS HISTÓRICO? VALOR HISTÓRICO DE LOS EVANGELIOS

A lo largo de las páginas de este capítulo hemos ido diseminando ideas que sirven al lector para responder por su cuenta a esta pregunta. Hemos señalado que

a) Los evangelios se forman fundamentalmente a base de tradición oral, con los problemas de transmisión que comporta, y de pequeñas colecciones de textos escritos que recogían dichos o hechos de Jesús importantes, como los milagros.

¿>) La mayoría de los dichos y hechos jesuánicos se transmitieron sin marco cronológico ni geográfico alguno, lo cual era un semillero de problemas, pues el añadido de este marco condicionó su interpretación y su seguridad, de modo que a menudo no podemos saber cuál fue el sentido originario de una determinada tradición.

c) La predicación de Jesús se realizó prácticamente toda ella en ara- meo. Nosotros, sin embargo, la hemos recibido en griego. ¿Fue siempre la traducción tan exacta y fidedigna como para recobrar sin duda alguna el sentido de lo que dijo Jesús? Es dudoso, ya que las retroversiones al ara- meo a partir del texto griego evangélico de las palabras de Jesús, hechas por reputadísimos especialistas, no coinciden prácticamente nunca.

d) Hay dichos de Jesús que, a tenor unánimemente de la crítica, él no pudo pronunciar nunca, como hemos puesto de relieve al hablar sobre la función reelaboradora de la tradición por parte de los profetas cristianos primitivos.

e) Los evangelistas se corrigen unos a otros. Cada aparición de un nuevo evangelio, aun ciñéndonos solo a los canónicos, es una edición mejorada y enmendada de la anterior. Esto supone —aparte de que en esos momentos no se los consideraba sagrados e intocables— que cada evangelista no estaba de acuerdo con las perspectivas de su colega anterior. Esta opción crítica llega a su máximo posible con la edición del Cuarto Evangelio, que supone casi una enmienda a la totalidad de los anteriores. En general los tres evangelistas que siguen a Marcos intentan transmitir un retrato de Jesús mejorado y agrandado en sus cualidades naturales, es decir, muestran un claro sesgo o tendencia a magnificar e idealizar al héroe de su narración.

f) No hay ni una sola página de los evangelios que no esté movida por un afán de defensa a ultranza de una fe. Había que proclamar a toda costa que Jesús era el mesías enviado por Dios a la tierra para establecer la solución final del problema de las relaciones entre el Creador y su criatura más preciada, el ser humano alejado irremisiblemente de aquel por el pecado. No hay una tradición, por muy arcaica que sea, que no esté transida de la fe en el Resucitado, vindicado por Dios con su exaltación a los cielos y su establecimiento como su mano derecha con caracteres divinos. Por consiguiente, los evangelios no son meros libros de historia redactados solo para informar, sino que tratan de probar y de convencer a las gentes de que Jesús es el salvador del mundo. Son libros de relatos de hechos que los autores creen verdaderos, pero a la vez libros de apologética y polémica con afirmaciones sobre hechos sobrenaturales, no históricos.

g) La comunidad en torno a los autores evangélicos tuvo una gran importancia en la transmisión de las noticias sobre Jesús. Por tanto, esos autores no fueron meros transmisores inocuos y fidedignos de tradiciones primitivas, fiables históricamente, sino verdaderos autores que impregnaron de su teología peculiar, o de la de su comunidad, todo lo que escribieron.

h) Descendiendo al terreno de las secciones o perícopas concretas de los cuatro evangelios canónicos, hay que confesar que algunas de ellas suscitan dudas unánimes y razonadas de la crítica histórica, aun confesional, sobre su historicidad: porque se detectan omisiones de información importante; porque se encuentran añadidos que proceden de situaciones diversas a las que se están narrando; y, en general, porque los evangelios tratan de contar los hechos y modelar los dichos de Jesús para que cumplan unas expectativas teológicas que sabemos posteriores cronológicamente a él, es decir, puramente cristianas. Se percibe que de este modo el lector es conducido a entender la información en un sentido muy preciso, que sospechamos que a menudo no fue el originario. Por poner tan solo algunos ejemplos:

1. Los relatos de la infancia de Jesús. Sin duda, estas historias tienen algún que otro punto en común y alguna que otra coincidencia esencial, pero, en general la narración de cada evangelista es tan diversa del otro y presupone unas ideas tan divergentes que no es posible admitir su simultánea historicidad. Contienen además elementos claramente legendarios, como la estrella de Belén y los Reyes Magos, o la matanza de los inocentes. Los estudiosos sostienen que estas escenas de Mateo y Lucas no son historia verdadera, sino una reelaboración de narraciones de la Biblia hebrea unidas a leyendas.

2. Los relatos de la resurrección. Los análisis de múltiples comentaristas han puesto de relieve innumerables divergencias y contradicciones

poco comprensibles cuando se expone al público lector el acontecimiento básico, junto con la muerte en cruz, de la historia de la salvación.

3. El relato de la pasión de Jesús aparece salpicado continuamente por citas de la Biblia hebrea. Este hecho obliga a sospechar razonablemente de que algunos acontecimientos de la pasión más que hechos reales puedan ser remodelaciones o incluso construcciones por parte de los evangelistas de sucesos que quizá ocurrieron, pero probablemente de otro modo. La remodelación pudo hacerse para acomodar los acontecimientos a las profecías disponibles, pues se interpretaron cristológicamen- te los últimos momentos de Jesús por medio de las Escrituras. El texto de la pasión parece a menudo un relato litúrgico, quizás una «liturgia cristo- lógica» surgida en la comunidad de Jerusalén, la más cercana a los hechos, que comprimió dramáticamente en pocos días lo que en realidad debió de suceder durante meses, probablemente de septiembre a abril.

4. Existen en general en los cuatro evangelios numerosos elementos de tenor sobrenatural imposibles de controlar históricamente. A veces hay pasajes con inverosimilitudes: por ejemplo, el relato de la purificación del Templo, tal como se transmite, por obra de un Jesús aislado, que al día siguiente anda tan tranquilo paseando y enseñando por el Templo, es sencillamente imposible. En otros, encontramos incluso contrasentidos: uno, muy notable, se da en la historia misma de la pasión: el pueblo judío y, sobre todo, sus jefes piden la crucifixión de Jesús porque se opone al gobierno del césar, y al mismo tiempo solicitan y obtienen la absolución de Barrabás, que era igualmente un sedicioso antirromano.

Aunque naturalmente no puede generalizarse y hay que decidir el valor histórico de los evangelios pasaje por pasaje, este cúmulo de razones hace desconfiar de la plena historicidad de tales obras.

Por otro lado, sin embargo, hay también una serie de razones para que el investigador no se deje llevar por el escepticismo más extremo, lo cual conduciría a no valorar debidamente los evangelios y a no poder escribir casi ni una línea sobre el Jesús de la historia[34].

1. En primer lugar, el lector tiene la impresión casi invencible de que los evangelios no parecen ser una pura invención, ya que contienen mucho material del siglo I contrastable y verificable por medio de obras históricas grecorromanas o judías.

2. Lo que dijo Jesús no fue mucho. Si se elimina el discurso escato- lógico de Me 13 y sus paralelos, los dichos de Jesús podrían recitarse en

34. Las razones que siguen son una reelaboración de algunos de los argumentos esgrimidos por Ch. Guignebert en su capítulo sobre las características generales de la enseñanza de Jesús, pp. 239-251, de la edición francesa de su obra *Jésus* de 1969.

un par de horas más o menos. Es una cantidad de texto fácilmente memorizable, pues de hecho es la que un buen actor de teatro podría retener en su mente para una sola obra. Contra la idea de que a pesar de todo no parece posible que se hubiera aprendido de memoria esa cantidad de sentencias jesuánicas, existe la fácil respuesta de que eran muchas las gentes dispuestas a aprendérselas. Además, el pueblo judío era un pueblo amante de las tradiciones orales, y no es un mero tópico el que estuviera muy acostumbrado a aprender de memoria. No es imposible que entre los judeocristianos hubiera escribas y expertos en la Ley cuyo oficio era memorizar la tradición. Por otro lado, varias sentencias de Jesús tienen ritmo semipoético y juegos de palabras en arameo —como dan a entender algunas reconstrucciones— que las hacían fáciles de retener por su colorido, comparaciones y metáforas. En especial las parábolas eran llamativas por su viveza.

3. Los temas de la predicación de Jesús correspondían a la doctrina común judía del momento, por lo que eran conocidos. Las ideas vehicu- ladas por su enseñanza eran en sí elementales. Por ejemplo, su autocon- ciencia como profeta, la institución del reino de Dios y su pronta venida. Apenas hay doctrina original en los evangelios. Los paralelos de la moral de Jesús con la moral rabínica posterior, recogida hacia el año 200, son numerosísimos. Y de esta última puede decirse que no está copiada de los evangelios, dado el ambiente de hostilidad entre los judeocristianos y el judaismo normativo, como se deduce del Evangelio de Mateo y su pintura de los fariseos, o del Evangelio de Juan y su imagen global de los judíos.

4. Las comunidades primitivas de Jerusalén y de Galilea, compuestas por judeocristianos con una teología básica judía —que se distinguía solo al principio de sus contemporáneos por la fe en Jesús como el mesías de Israel— no tenían por qué modificar las sentencias de Jesús al transmitir su doctrina. Tal hecho ocurrirá posteriormente, por influencia de los judeocristianos helenistas y de los paganocristianos de lengua y cultura griegas. Y tendrá lugar no en arameo, sino en griego, con mentalidad y necesidades distintas a las de las dos comunidades primitivas. Ahora bien, la crítica/ actual tiene conocimientos suficientes para eliminar lo posteriormente añadido de lo que pudo ser transmisión de palabras de Jesús que pertenecían a la teología común del judaismo y del cristianismo.

5. Cuando se piensa en el contenido de la Fuente Q, que puede definirse como el primer librillo, reconstruible, de dichos de Jesús, se observará cómo está compuesta de dichos aislados, de historias o anécdotas inconexas, que se parecen bastante a las que se contaron de rabinos y que han llegado hasta nosotros. Se puede observar respecto a muchas de esas sentencias jesuánicas que en ellas está ausente la cristología de la Iglesia

posterior, y la tendencia hacia el mejoramiento y la sublimación de la figura de Jesús. Parece que se han recogido simplemente porque tenían detrás la justa fama de proceder de labios del Maestro. Es difícil creer que sean puramente inventadas si está ausente la cristología posterior.

Guignebert añade dos notas en refuerzo de estos argumentos. En primer lugar, en los *logia* de Q cada vez que tenemos la impresión de que un dicho ha conservado su primitivo marco, se observa que está situado normalmente en Galilea. Si su origen radicara en la segunda generación cristiana, es posible que el dicho en cuestión estuviera situado en Judea o sobre todo en Jerusalén, en donde residía la iglesia madre. Esta tendencia se nota en el Evangelio de Juan, que aumenta mucho sobre los sinópticos la presencia de Judea y Jerusalén. En segundo lugar, en la Fuente Q las indicaciones o mandatos de Jesús van dirigidos inmediatamente a sus discípulos sin que pueda percibirse matiz alguno que lleve a la suposición de que su forma está orientada a una organización, comunidad o iglesia posterior.

6. Los evangelios no son tan largos como para que el autor, al ser probablemente su única obra, no hubiera dedicado el tiempo oportuno a investigar la tradición oral de los primeros oyentes que transmitía en ella. No parece ilógico que se hubiera informado diligentemente de lo que decían de Jesús sus primerísimos seguidores. Lo sustancial que procede de Jesús está asegurado por la crítica histórico-literaria en bastantes de las sentencias que se le atribuyen. La comparación entre los textos y el análisis interno hacen percibir a esa misma crítica que existen ciertamente modificaciones del evangelista o de su tradición. Indicaremos (p. 198) cómo tales modificaciones se notan en pequeños añadidos, en sutiles cambios o breves omisiones, en la adición de observaciones que vienen bien a las circunstancias de las comunidades posteriores. Los comentarios científicos a los evangelios están repletos de ejemplos de semejante labor de disección. Se puede, pues, suponer que hay una tradición primitiva, mucha o poca, que recoge, con retoques, grandes o pequeños, lo que Jesús repetía, lo que el mismo Jesús consideraba más importante o lo que llamaba la atención a sus discípulos. Así que el crítico no se halla en una situación desesperada.

Teniendo en cuenta las razones en pro y en contra de la fiabilidad histórica de los evangelios, la conclusión general debe ser cautelosa y ponderada. Por un lado, parece claro que no se pueden leer alegremente estos escritos como si todo en ellos fuera una verdad indudable. No está garantizada en modo alguno la inerrancia de las Escrituras y menos en los evangelios. Sin una crítica histórico-literaria severa no se puede reconstruir la figura del Jesús de la historia a partir de su texto, aunque sea lo

único relativamente fiable que poseemos. Así pues, no hay una aproximación simple y directa a este Jesús a partir de una lectura cursiva y superficial de los evangelios.

Pero esta afirmación no supone que rechacemos sin más estos textos como fuente histórica y nos quedemos sin nada. Todas las obras en general, y más las biografías, eran sesgadas en la Antigüedad. Pero con paciencia y la delicada utilización del escalpelo de la crítica pueden obtenerse datos seguros en todo cuanto la historia antigua lo permite. Gracias a esa crítica podemos pergeñar los rasgos elementales de la figura del Jesús de la historia como un judío galileo, del siglo I, probablemente un humilde menestral dedicado a la construcción, que fue seguidor de Juan Bautista; que fundó su propio grupo al sentir en su interior la llamada profética; que predicó la inminente venida del reino de Dios a la tierra de Israel, un reino con características materiales y espirituales; que proclamó la necesidad del arrepentimiento y la vuelta a la observancia a ley de Moisés, en su esencia verdadera, como requisito indispensable para disponerse a esa venida; que fue un profeta que tenía dotes carismáticas de sanador y exorcis- ta; que se hizo también un experto autodidacta en la exégesis de las Escrituras; que se presentó en Jerusalén con pretensiones mesiánicas y regias; que los romanos lo consideraron un sedicioso respecto al Imperio, lo que fue fatal para su vida; que el Imperio lo prendió y lo crucificó como rebelde; y, finalmente, que en conjunto fracasó en su tarea: no logró convencer de sus ideas a sus connacionales en Galilea ni en Jerusalén.

Además de la figura del Jesús histórico, no cabe duda para la crítica de que los evangelios son una buena fuente de datos fiables para conocer la sociedad judía del siglo I e incluso para percibir cuáles eran las esperanzas sociales y religiosas no solo de los autores que los compusieron, sino también el de las comunidades de judíos y cristianos que estaban detrás de ellos.

5

MÉTODOS LITERARIOS ACTUALES PARA LA INVESTIGACIÓN CRÍTICA DEL NUEVO TESTAMENTO Y, EN CONCRETO, DE LOS EVANGELIOS

Los estudios literarios del Nuevo Testamento pueden dividirse en dos grandes apartados: el primero aborda los problemas relacionados con las posibles fuentes utilizadas por los autores en la composición de los escritos neotestamentarios. El segundo se centra en la llamada «problemática introductoria» al Nuevo Testamento, tales como autoría/autenticidad; formas y géneros literarios; circunstancias de la redacción; destinatarios; análisis de contenidos; fecha y lugar de composición, etc., es decir, la confección de una «historia de la literatura del Nuevo Testamento».

En principio, los estudios literarios —o si se desea, de crítica histórico-literaria— tiene una intención clara: explicar el proceso de nacimiento de cualquier tipo de escritos investigando cuantos datos, hechos o circunstancias ayuden a esta tarea. Así pues, objetivos de la crítica literaria del Nuevo Testamento comunes a cualquier historia de la literatura son:

a) Investigación sobre cómo se ha transmitido tal o cual escrito.

b) Estudio de la cronología absoluta y relativa de las diversas obras; análisis de los géneros literarios y sus variaciones.

c) Estudio de los problemas de autenticidad y de autoría (pseudoni- mia o autores distintos a los que dicen ser); estilística; estructura, contenido y unidad de cada escrito; los destinatarios y su situación peculiar; fecha y lugar de composición.

La crítica literaria del Nuevo Testamento es como una primera aproximación a los textos, o texto, que se desea estudiar. Su tarea es la misma que la de cualquier trabajo de historia de la literatura de la Antigüedad clásica, por lo que —según establecimos en el capítulo 2 (pp. 44-45)— no se ve afectada por el carácter de sagrado que le atribuye el fiel cristiano. Debe recordarse que la crítica literaria no niega la posible inspiración divina del escrito considerado sacro según la fe, pero no lo tiene en cuenta, pues

to que es un mero estudio de crítica literaria. Estos métodos tampoco se diferencian esencialmente del modo como un lector cuidadoso debe enfrentarse a cualquier otro texto legado por la Antigüedad (señalamos, por ejemplo, Tucídides, Tito Livio, Tácito, etc.), o incluso obras de nuestro propio tiempo. Naturalmente al tratar así la formación del cristianismo reflejado en sus textos desde el aspecto literario, el investigador construye no una teología, sino una historia de la literatura del cristianismo primitivo. Pero a la vez no puede obviarse que de ese estudio se derivan luego consecuencias históricas y teológicas que afectan a las conciencias. No trataremos aquí de la problemática enunciada arriba *(a, b, c),* ya que su método —introductorio— no difiere en absoluto al de las «historias de la literatura griega y latina» en general. Sus resultados pueden encontrarse en los libros, titulados de alguna u otra manera, «Introducción al Nuevo Testamento», dedicados expresamente a exponer las razones, obra por obra de este cor- pus, por las que la investigación actual responde a las cuestiones de autoría, autenticidad, formas y géneros literarios, circunstancias de la redacción, destinatarios, y análisis de contenidos, fecha y lugar de composición[1].

Ahora consideré más detenidamente los métodos que analizan el Nuevo Testamento tal como se presenta ante los ojos de un lector de hoy, *como una obra literaria ya terminada,* sin hacer hincapié aún en la historia anterior de su composición o en las fases por las que pasó, aunque algunas cuestiones han sido ya abordadas en el capítulo 4 al tratar en general del tema «evangelio» y «evangelios». Los métodos que siguen a continuación se mezclan también un tanto con los trabajos de historia de las formas y de la redacción, cuya historia hemos visto brevemente ya (capítulo 3) y cuya aplicación práctica abordaremos en el capítulo 6. Pero en sí los métodos literarios son distintos. Me temo que algunos lectores podrán decir que esta metodología de mera crítica histórico-literaria es un tanto teórica. Pienso, sin embargo, que —aunque un lector concreto no tenga especial interés en estos métodos de estudio—, obtendrá al menos la impresión de que acercarse a una obra tan antigua como el Nuevo Testamento no siempre es tarea sencilla y requiere una cierta preparación.

Recuérdese ahora también que el texto del primer corpus cristiano que hoy día se considera como objeto de estudio no es el que salió de la pluma de sus autores, sino el fruto del análisis reconstructivo de copias de copias, entre las que hay algunas, no muchas, que pueden datarse en torno al año 200 e.c. (pp. 49-51); que es cierto igualmente —lo que aumenta nuestra inseguridad— que esos textos sufrieron una fuerte tarea de

1. He pretendido hacer una obra de este estilo en mi *Guía para entender el Nuevo Testamento,* Trotta, Madrid, [4]20 1 6.

edición a lo largo del siglo n, porque había partes del Nuevo Testamento cuyo tenor textual era «fluido», aún no estable. Pero se estima que, en conjunto, el Nuevo Testamento se fijó definitivamente ya en torno al 200 y que los cambios posteriores a esa fecha no fueron de cabal importancia. Y si los hubo, son fácilmente detectables.

Espero que, a la vez que cargados de teoría, el lector encuentre que estos métodos literarios son relativamente más fáciles y accesibles que los que expondremos en el capítulo siguiente acerca de la aplicación de la crítica textual, crítica de fuentes, historia de las formas y de la redacción, y que pueda ponerlos en práctica él mismo, como veremos, aun siendo un principiante[2]. Comenzamos con la tarea de cómo se delimita la perícopa, o el pasaje que se desea estudiar.

I. LA DELIMITACIÓN DEL TEXTO

He sostenido siempre —y lo he recalcado en la Introducción a la *Guía para entender el Nuevo Testamento*— que cuando se desea entender bien una obra de este corpus, hay que comenzar por leerla detenidamente toda entera. Si el lector del Nuevo Testamento no sabe griego, he escrito también que debe tener una buena versión de esta obra, o mejor varias para contrastarlas entre sí. Dando esto por supuesto, si se pretende no solo entender, sino estudiar realmente un texto del Nuevo Testamento, hay que ir sucesivamente. Y es conveniente, en primer lugar, delimitar por uno mismo con la mayor precisión posible el texto en cuestión que se estudia, lo que ayuda a entender el mensaje principal de cada segmento. Este proceso puede parecer superfluo, infantil e inútil a algunos, pero no lo es. La segmentación de un texto para formar un conjunto separado de los otros, y posteriormente la división en unidades menores de ese mismo pasaje sirven para realzar las partes más importantes de él, y por tanto para conceder una mayor carga de significado a las zonas o segmentos más relevantes. El que sepa griego tiene en la edición Nestle-Aland[28], citada muchas veces (véase p. 47), una excelente ayuda. La edición en sí, simplemente por el modo como está impreso, es un gran muestrario de segmentación de perícopas y partes del Nuevo Testamento por medio de separaciones y huecos, más los puntos y aparte. En realidad un buen comentario comienza con esta tarea de segmentación y acepta o corrige la ofrecida por N-A[28]. Esta edición no está maquetada siguiendo la opinión de un investigador

2. Para las líneas maestras de lo que sigue a continuación me inspiro en el libro de W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament,* Herder, Friburgo Br., 1987.

concreto, sino que es la síntesis práctica de buenos comentarios científicos estudiados por los editores del texto griego y que luego aplican en el modo de impresión.

Además, el que haya escogido una edición en la que el texto griego va acompañado, en la página de al lado, por una versión latina, normalmente la Vulgata, tiene ayudas suplementarias para la segmentación, porque ese texto latino se edita ya con una división en perícopas, con sus «ladillos», o epígrafes a esos pasajes, que explican su contenido. Un ejemplo: Me 13,1 está introducido por los siguientes epígrafes: *Sermo de novissimis* (= Discurso escatológico, o acerca de los «novísimos», los momentos finales antes del fin del mundo) + *Eversio templi predicitur* (= [Jesús] predice la destrucción del Templo); y luego, al principio del versículo tres, en cursiva y centrado, se lee *De tribulatione magna inminente* (De la gran tribulación que se avecina). Como se ve, la división en segmentos está ya hecha en buena parte y se va indicando por medio de epígrafes cómo entender el contenido. Ello puede ser bueno, o quizás malo según algunos, porque predetermina la mente.

Pero el que no maneja el griego/latín puede ayudarse en este proceso preliminar de división del texto utilizando las múltiples indicaciones, epígrafes también, en las traducciones comerciales al uso, las cuales dividen el texto seguido que aparece en los manuscritos del Nuevo Testamento. Pero insisto en que no todas las segmentaciones son de fiar, como se deduce de las diversas divisiones en unidades de sentido que cada versión ofrece a sus lectores. Un análisis personal ayudará, pues, a contrastar la propia división con la de otros intérpretes. En la tarea de segmentación de un texto pueden ayudarnos los siguientes indicios:

- Pasos de estilo indirecto a directo, o al revés.
- Cambio de tema evidenciado por alguna fórmula, como, por ejemplo, los equivalentes al castellano «por lo demás» (véase 1 Tes 4,1).
- Cambios de lugar o tiempo en la narración.
- Introducción de alguna persona nueva en el relato.
- Acumulación de signos sintácticos, estilísticos o semánticos, como la frecuencia extraordinaria del uso repetido de ciertos vocablos en algunas perícopas (Mt 5,1-11: «Bienaventurados...»).
- Uso de partículas; empleo de frases que parezcan servir de título o, por el contrario, de resumen de lo anteriormente dicho. En el caso de textos evangélicos de los llamados sinópticos (Mateo-Marcos-Lucas) ayuda en toda esta tarea trabajar con una sinopsis (por ejemplo, la de J. Alonso Díaz y A-Vargas Machuca, citada en p. 164). En una obra de estas características se perciben mejor las pequeñas unidades gracias a las variaciones de los pasajes paralelos.

II. EL ANÁLISIS SEMÁNTICO

Una vez delimitada la perícopa que se desea estudiar, el análisis semántico ha de ocuparse del tema «¿Qué significan exactamente en castellano las palabras griegas que aparecen en el original del texto que deseo entender?». En concreto, el análisis semántico investiga qué significa cada uno de los «lexemas» del texto, es decir, los vocablos que tienen un significado independiente y por sí mismo, intentando establecer qué «semas» (unidades de significado en el interior de un lexema) pueden hallarse contenidos en ellos.

El análisis semántico se muestra en ese momento de la comprensión del texto de excelente utilidad, aunque su manejo especializado supera las fronteras del principiante: la indagación del contenido semántico de cada palabra o frase importante ha de estar guiada por un método o sistema, ya sea personal o tomado de algún autor bien experimentado. En castellano tenemos el de Juan Mateos, *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*[3]. Este método es el que se emplea en el *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento,* que está realizando el equipo del profesor Jesús Peláez en la Universidad de Córdoba (Grupo GASCO), y que ya ha publicado varios fascículos. He comentado en alguna ocasión en mis blogs[4] la tarea ya realizada de este diccionario.

Tras la delimitación del texto es conveniente crear un inventario semántico de él. A este respecto los dos pasos principales son-[5]:

— Consideración de los lexemas en sí, de modo que sea posible determinar el núcleo no variable de significado de cada uno de los lexemas.

— Consideración de cada lexema en su contexto, lo que faculta para determinar las variables o semas contextúales.

Una vez realizados esos dos pasos hay que reunir en grupos, o líneas de significado, los lexemas que recorren el texto con mayor frecuencia junto con aquellos que les son afines. A continuación conviene resaltar los lexemas opuestos (si los hay), ya sean explícitos o implícitos. Si, por hipótesis, el texto es breve, basta el inventario y contraste de lexemas más o menos oscuros para que quede claro cuál es el significado de los vocablos en el texto que se estudia.

3. El Almendro, Córdoba, 1989.

4. Tales reseñas o comentarios pueden encontrarse indagando en el índice completo de materias también publicado en los blogs, o bien en los buscadores siguientes: http://mynorte.com/cristoria y http://mynorte.com/cristoria/pyr.html.

5. El análisis semántico está explicado de manera relativamente breve y condensada en una sección de la obra de A. Piñero y J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos,* El Almendro/Herder, Córdoba/Barcelona, 1996, pp. 426-431.

Como se ve por esta descripción abstracta del tema, el análisis semántico no es un asunto trivial, y me temo que su alcance profundo escapa a la mayoría del público no especializado. Pero quizás no importe en los comienzos. En concreto para quienes desean acercarse a la rectitud de la interpretación pero sin meterse en demasiadas honduras, el método se podría reducir a hacer un elenco de los vocablos importantes que aparecen en ese texto y ver qué significan exactamente, una vez que se tiene bien claro el pasaje que estudiar. Para ello habría que recurrir a un diccionario especializado (que no estará en castellano, desgraciadamente, salvo el que está en marcha en Córdoba y que se halla en los comienzos), *y* sobre todo a los grandes comentarios científicos al autor de la obra que se está estudiando. Tengamos en cuenta que en los volúmenes designadas como «Comentarios» no encontraremos normalmente un análisis semántico explícitamente estructurado tal como acabamos de explicar, pero sí una dilucidación del significado de cada vocablo por medio del análisis comparativo de textos. Por tanto, la utilización de un comentario científico podría servir para llegar a un resultado muy razonable respecto al significado concreto de los vocablos que deben estudiarse en el pasaje en cuestión. Un ejemplo: la curación de un ciego en Me 8,22-26. Lo primero, será intentar ver que la traducción, o traducciones, que se tiene ante los ojos en castellano, sea buena. Para ello, voy a un comentario bueno de Marcos. Escojo el de Joel Marcus porque me parece excelente[6]. Voy repasando el comentario al pasaje (vol. II, pp. 593 ss.), y me encuentro con lo siguiente (hago una selección):

8.22. *Betsaida:* en 8,23.26 Marcos la llama *kómg,* «aldea», aunque en otros lugares del Nuevo Testamento (Le 9,10; Jn 1,44) y en Josefo *(Guerra* 3,515) se menciona como *polis,* o ciudad. Pero designar a Betsaida como *kóme* no es necesariamente un error o signo del trabajo redaccional de Marcos. En otro lugar *(Contra Apión* 1,197) Josefo mismo cita sin objeción alguna el comentario de Hecateo de Abdera: «Los judíos tienen muchas fortalezas y pueblos en diferentes zonas del país, pero solo una ciudad fortificada», es decir, Jerusalén.

8.23. *Escupió en sus ojos* (griego: *ptysas eis ta ommataj,* lit. «habiendo escupido». En la Antigüedad se creía firmemente en el uso curativo de la saliva *y le impuso las manos [griego: epitheis tas cheiras auto],* lit. «habiendo puesto sus manos sobre él». Del contexto (8,25) se deduce

6. Mark 8-16, *The Anchor Yale Bible,* vol. 27, Yale University Press, New Haven (CT), 2009. Hablo con conocimiento de causa de su bondad académica porque he sido yo el traductor al castellano de este segundo volumen.

claramente que esto significa poner las manos sobre sus *ojos.* El sintagma «imponer las manos» aparece también en contextos de curación en Me 5,23; 6,5; 7,32; 8,25; y en otros lugares del Nuevo Testamento. Los antiguos sanadores curaban con frecuencia mediante un toque mágico de la mano, que aparece dibujado a menudo tanto en representaciones pictóricas como en las literarias. Por ejemplo, en un conjuro mágico para la sanación de niños, de Egipto, el mago dice: «Mis manos están sobre este niño, *y* las manos de Isis están sobre él, al igual que ella pone sus manos sobre su hijo Horus.

Y así continúa Joel Marcus analizando vocablo por vocablo, o a veces frases completas, de modo que por medio de un análisis de lo que aparece en otras ocasiones en las que el Evangelio de Marcos utiliza el vocablo o una frase semejante, y comparando con otros textos de la Antigüedad cercanos al Nuevo Testamento por el ambiente (judíos, griegos, de otras culturas, etc.), se llega a saber qué entiende Marcos exactamente por las palabras y frases que está usando. Esta tarea es una labor de muchos años, pero por suerte los comentarios científicos al Nuevo Testamento, que son muchos, se llevan realizando desde siempre, desde el siglo rv, y ahora suelen ser en verdad muy completos.

III. ANÁLISIS NARRATIVO/ESTRUCTURAL. ANÁLISIS PRAGMÁTICO

En el orden lógico, y si el pasaje que se estudia es muy complicado, sobre todo en el ámbito de la narración, el paso siguiente en la aproximación al texto es el «análisis narrativo». Este estudia un segmento determinado, o la obra entera, teniendo en cuenta:

- El perfil de las acciones y de la secuencia de actos narrados en él.
- Los «actantes» (personajes con una participación activa en la acción) que aparecen en ella.
- Las relaciones que entre ellos se establecen.

De este modo el lector atento puede captar con mayor exactitud los rasgos específicos del texto, en lo que concierne ya a la sucesión de las acciones en él descritas y a las fuerzas puestas en juego por la narración.

Los diversos métodos concretos de análisis narrativo desarrollados por la lingüística actual son terreno conocido para los que se han iniciado ya en los análisis modernos de obras literarias. Entre ellos destaca sobre todo el llamado «análisis estructural». El estructuralismo como método lingüístico es lo suficientemente complejo para desbordar las posibilida

des de explicación de este capítulo[7]. El estructuralismo no es un método opuesto a los precedentes, sino complementario a los histórico-críticos, ya como contrapartida para proteger los rasgos específicos del texto, ya como condición, puesto que es a veces indispensable para discernir los diversos niveles formales y redaccionales de cualquier texto. Pero a la vez afirmo que las abundantes fórmulas, esquemas y diagramas que aparecen en los análisis estructurales de los textos del Nuevo Testamento que se publican (ahora en mucha menor cantidad que hace unos años) son una complicación innecesaria y hacen que el método, saludable en sí, sea frecuentemente rechazado. Sin embargo, nadie podrá negar, por poner un ejemplo, que los análisis funcional-estructurales de los relatos (a partir de las ideas seminales de Vladímir Propp expresadas en su obra *Morfología del cuento)* han ayudado muchísimo técnicamente a entender los relatos del Nuevo Testamento, por ejemplo, los de milagros.

En algunos textos especialmente difíciles, como diversos pasajes de las cartas paulinas, los metodólogos aconsejan también al estudioso detenerse en lo que se denomina *análisis pragmático.* Este se ocupa de la posible función dinámica del texto, es decir, de las orientaciones o datos que ofrece al lector. La pregunta clave que orienta el análisis es: ¿con qué fin o intención ha sido compuesto el pasaje que se estudia? En textos religiosos, con fines casi siempre misioneros, es más verdad aún el dicho de que la intención del autor es «actuar en el ánimo del lector mediante la escritura». El análisis debe, pues, procurar distinguir entre el contenido del mensaje y el fin que pretende alcanzar. Para este propósito ayuda formularse las siguientes cuestiones:

- ¿Ofrece el texto algunas indicaciones precisas, directas o indirectas, de su intención?
- ¿Qué problemas presenta, o qué valores propone al lector?
- ¿Indica expresamente qué tipo de lector presupone, o con el que simpatiza?
- ¿Manda el texto, aconseja o declara algo en particular?

IV. LA ESTILÍSTICA

El estudio del estilo particular de los diversos autores del Nuevo Testamento es un campo bien roturado por investigadores de tiempos pa

7. A quien esté interesado en ver cuáles son los elementos básicos de este método, remito a la obra *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos,* cit., capítulo «Análisis estructural». Debe indagarse también en internet los trabajos del Grupo de Entrevernes, pues se ha especializado en este tipo de análisis.

sados[8]. No es preciso insistir demasiado en el complemento que supone un buen conocimiento del estilo de cada autor para los trabajos de establecimiento del texto del Nuevo Testamento, y para caer en la cuenta de los lugares y contenidos en los que el autor pone mayor o menor énfasis. La novedad de los estudios estilísticos hoy reside en su renovada utilización para resolver los problemas de autenticidad de escritos del Nuevo Testamento, sobre todo cartas, respecto a los que aún sigue, y seguirá, la discusión. Por ejemplo: ayuda a decidir —entre otros argumentos— si las *Cartas pastorales* o *comunitarias* fueron escritas por Pablo o por un discípulo suyo, analizando las diferencias de estilo. Otro uso continuo del análisis estilístico se halla en la crítica textual, pues es uno de la denominados «criterios internos», independiente del número y de la calidad de los manuscritos (p. 79), que ayuda a elegir en algunos casos en los que el peso de los testigos manuscritos está igualado. Semejantemente es una herramienta muy valiosa para discernir en un texto evangélico lo que procede de la redacción del evangelista (lo que es conforme a su estilo y vocabulario) y lo que procede de la tradición, por tanto más cercana al Jesús histórico. Los comentarios científicos están llenos de esas observaciones estilísticas a la hora de distinguir entre un texto de la Fuente Q, por ejemplo, o del material propio de cada evangelista.

V. EL ANÁLISIS RETÓRICO

Los escritores del Nuevo Testamento se atenían mucho más de lo que se había sospechado hasta hace bien poco a las normas de la retórica del momento que habían aprendido probablemente en las escuelas del Imperio. Por ello, el análisis retórico ayuda a descubrir, entre otras cosas, cuál es el significado y la intención principal de obras completas o de pasajes complicados. Estos se iluminan al captar la estructura retórica subyacente. El método se ha utilizado con provecho en todos los autores del Nuevo Testamento desde los evangelios al Apocalipsis, incluso aplicándolo a cuestiones más complicadas que la mera interpretación de pasajes aislados.

Por ejemplo: la complicada y aparentemente anárquica estructura del Evangelio de Mateo se ilumina cuando se descubre que el autor ha dispues-

8. Observaciones breves pueden hallarse en el capítulo dedicado a la «estilística» de la obra de M. Guerra Gómez, *Idioma del Nuevo Testamento. Gramática, estilística y diccionario estadístico del Griego Bíblico,* Aldecoa, Burgos,[3]1981: principales recursos estilísticos, estructura de la frase, prosa rítmica y artística.

to su material de modo quiástico. Un «quiasmo»[9] (de ahí el adjetivo quiástico) es una construcción literario-retórica con una estructura en forma de ABCB'A', de manera que el conjunto se atenga en el pensamiento o en la forma —o en los dos— a un esquema cruzado que invierte el paralelismo. Así, en los capítulos 8-9 de Mateo, la percepción de esta estructura en la disposición de milagros y dichos de Jesús permite percibir que el núcleo de esa parte y el interés primordial del autor radica en 8,29 (exclamación de los demonios expulsados de que Jesús es Hijo de Dios): esa es la clave de bóveda que sostiene toda la sección y aquello en lo que el autor colocó su interés primordial. Otros ejemplos de quiasmos son sorprendentes. En concreto, en el Evangelio de Marcos hay un notable número de perícopas, cuyo contenido está dispuesto en forma de quiasmo. Ejemplos tomados del *Comentario* ya mencionado (p. 158, nota 6) deJoelMarcus son:

A) La curación del ciego en Me 8,22-26

A 8,22: Introducción: el ciego es llevado a Jesús para su cura (*erchontai... eis)*
B 8,23: Primer toque curativo *{cheiras... eis ta ommata autou... blepeis)*
C 8,24: Respuesta del ciego: «pueblo que anda como árboles»
B' 8,25: Segundo toque curativo *{cheiras... epi tous ophthalmous autou... diebleperi)*
A' 8,26: Conclusión: el ciego es enviado a casa curado *{eis... ei- selthqs).*

Como puede observarse, el pasaje está estructurado en forma de quiasmo, con un vocabulario que se corresponde en la introducción y la conclusión, y en los dos toques curativos. La parte no pareada es la central, la respuesta del ciego de 8,24, que está dotada además de notable énfasis retórico por el hecho de que es el único lugar en el relato en el que habla el ciego; además, la naturaleza críptica de sus palabras atrapa la atención del lector.

B) Jesús proclama los beneficios (y dificultades) del seguimiento (Me 8,34-9,1):

A 8,34 *kai... eipen autois* («y... les dijo»), *ei tis* («si alguien»)
B 8,35 *hos gar* («pues quien»)

9. El nombre proviene de la letra griega «ji», que se escribe en forma de X, con las dos partes de la letra invertidas (como en ><).

C 8,36 *tigar* («pues, de qué») + *anthropos* («ser humano»)
C 8,37 *ti gar* («pues, de qué») + *anthropos* («ser humano»)
B' 8,38 *hos gar* («pues quien»)
A' 9,1 *kai elegen autois* («y les dijo»), *eisin tines* («hay algunos»)

Incluso el contexto amplio es también quiástico en la disposición de sus temas, ya que

A Parte de la revelación del mesianismo de Jesús (8,27-30)
B Llega a la profecía de su pasión (8,31-33)
C A la exhortación a los discípulos para que participen de ese sufrimiento (8,34-37)
B' Retorna a la profecía de su vuelta en la gloria mesiánica (8,38) A" Y lo confirma en 9,1

Si pues, como acentúan a menudo los comentaristas, el tema marcano del mesianismo de Jesús está calificado por el de su pasión, lo opuesto es también verdadero: la pasión de Jesús está situada en el contexto apocalíptico de su vindicación por Dios en el *éschaton,* el fin, inminente, cuando su mesianismo quede demostrado públicamente (cf. 14,61-62).

VI. TAREAS PARTICULARES DE LA CRÍTICA LITERARIA DE LOS EVANGELIOS

Hay una tarea específica que deben realizar los estudiosos de la crítica literaria de los evangelios: efectuar una investigación pormenorizada de las formas orales, preliterarias (dichos de los personajes, en concreto Jesús, en todas sus formas, como diálogos, disputas, apotegmas, etc., fórmulas de confesión de la fe; textos litúrgicos; cantos e himnos, etc.), que se descubren gracias al análisis literario *y crítico* interno de las obras recibidas en este corpus. No puede omitirse esta tarea, ya que la historia general sostiene que este estadio oral fue la primera fase de un proceso que llevó a la composición de los evangelios. De este trabajo se ha ocupado intensamente la historia de las formas (pp. 98-100) con un método específico, cuya aplicación se tratará en el capítulo siguiente (pp. 179-194).

Naturalmente, la crítica literaria no se aplica solo a los evangelios dentro del Nuevo Testamento, sino a todas las obras que lo componen, aunque el ámbito de esta crítica de los evangelios —especialmente los denominados sinópticos, Mateo, Marcos y Lucas, que pueden ponerse en paralelo—, se ha demostrado especialmente fructífero para conocer al Jesús de la historia.

Dentro de la crítica intraevangélica se dan dos supuestos en el examen de una perícopa determinada:

a) Cuando existen dos o más tradiciones sobre esa perícopa (o bien un dicho de Jesús o un suceso de su vida) recogidas por otros evangelistas canónicos o extracanónicos, o bien, si se da el caso, por escritores cristianos de la primera época como la *Didaché, Primera Carta de Clemente,* algunas cartas del corpus de Ignacio de Antioquía o Justino Mártir.

b) Cuando solo hay una tradición: un único evangelista da testimonio de la perícopa, dicho o evento de Jesús que se pretende estudiar.

Solo es necesario considerar el supuesto *a).* En este caso, la crítica utiliza normalmente para estudiar, examinar o analizar los dos, tres o cuatro textos, una *sinopsis* de los evangelios, ya que evidentemente la comparación es mucho más sencilla. La sinopsis más utilizada en el ámbito científico es la de Kurt Aland[10], que está solo en griego y que es muy completa tanto en la cita de lecturas variantes como en la de textos paralelos de escritores cristianos primitivos. En español se puede emplear la *Sinopsis de los evangelios* de José Alonso Díaz y Antonio Vargas Machuca, que sigue prácticamente el modelo de Aland, mejorando algunos pequeños errores. Sin embargo, en la española el denominado «aparato crítico» de variantes de los manuscritos respecto al pasaje estudiado es menor; además, no imprime tantos textos paralelos como hace la *Synopsis* griega.

Una vez que se tiene la sinopsis ante los ojos, se procede a releer los textos una y otra vez con toda calma, y a efectuar el análisis personal siguiendo pautas —sin rechazar la ayuda que supone la consulta de análisis anteriores de diversos autores— como las siguientes:

1. Se examinan y analizan los datos que muestran los documentos mismos, es decir, los llamados datos internos, las áreas donde parecen unirse las tradiciones y los puntos de diferencia.

2. Se investigan o se tienen en cuenta, si ya se conocen, los testimonios externos, es decir, todas las noticias antiguas sobre la perícopa que se estudia o sobre la composición del Evangelio en general, o de los evangelios si fuere necesario, que se están investigando.

3. Finalmente se proponen teorías explicativas de la génesis de los datos resultantes, es decir, se formulan hipótesis sobre los estadios más primitivos de los textos, si es posible llegar a ellos, y se comprueban otras hipótesis buscando una doble meta: *a)* por una parte, la aclaración del conjunto de los datos; *b)* por otra, la sencillez de la explicación.

10. *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart,[8]1973, con múltiples reediciones.

Procedemos ahora a expandir los puntos 1 y 2 mencionados:

1) Los datos internos se reducen básicamente a comparar los pasajes evangélicos paralelos entre sí. Se trata, pues, del estudio combinatorio de las coincidencias y disimilitudes en las partes de los dos, tres o cuatro evangelios que informen sobre el dicho o hecho de Jesús que se está analizando. En concreto se trata de un estudio de:

- Orden de las secciones en las que se divide el texto.
- Orden de palabras y analogías de vocabulario.
- Cambios de contenidos: adiciones y omisiones.
- Diferencias de estilo.
- Diferencias de teología.

Todo este proceso se ejecuta con la finalidad de descubrir si un evangelista tiene presente otro evangelio, del que pudo copiar presuntamente, o si se puede presumir la existencia de una tradición anterior de la que pudo también servirse. Dijimos que las divergencias suponen que un evangelista no está de acuerdo con lo escrito por otro antes que él y que por ello lo enmienda y, a veces, lo contradice de modo expreso.

En conjunto se sospecha —o se confirma la hipótesis formulada hace tiempo— que un evangelio se basa en otro porque se perciben los fenómenos siguientes de uno respecto a otro:

- Correcciones estilísticas de mejora.
- Explicaciones y aclaraciones.
- Omisiones explicables por motivos internos de las intenciones o teología del evangelista del que se puede suponer copia de otro[11].
- Reducción de un texto prolijo a otro más simple.
- Ampliaciones de textos oscuros.
- Realización de empalmes y enlaces de material.
- Variación de la teología en determinados puntos.

2) Los testimonios externos no tratan siempre sobre una sección o perícopa aislada, sino a menudo sobre el origen de los evangelios en general. Estos testimonios son escasos y poco claros, aunque —por otra parte— se hallan muy bien estudiados. Por ejemplo: la crítica hasta ahora ha hecho poco caso a argumentos de la tradición de autores antiguos sobre la supuesta prioridad cronológica del Evangelio de Mateo sobre los demás, o sobre que este mismo evangelio hubiese sido compuesto en hebreo o arameo y no en griego, como parece ser.

11. Este proceder puede parecer un círculo vicioso. Pero toda la interpretación y la investigación de hechos de los que hay pocos datos procede así: se observan los datos; se presenta una hipótesis explicativa; se examinan los datos de nuevo, se corrige si es necesario la hipótesis..., y así sucesivamente. No hay otro medio.

Dijimos ya (p. 138) que la teoría actual más en boga sobre los estratos de fuentes en los evangelios sinópticos, probada por muchos años de estudios y de defensa ante las críticas, es la llamada «teoría ampliada de las dos fuentes», que sintetizo a continuación:

- El Evangelio de Marcos es el primero que se compuso.
- Los evangelistas Mateo y Lucas, por este orden cronológico, copian de Marcos.
- Mateo y Lucas utilizan también otra fuente que contenía fundamentalmente solo dichos de Jesús y que se ha perdido. Estaba escrita en griego y recibe diversas denominaciones: «Fuente de los dichos»; «Fuente de los *logia»,* o simplemente «Fuente Q».
- Mateo y Lucas emplean también otro material, oral o escrito, que es suyo propio.

Todo esto es bien conocido ya porque forma parte del bien común de las ciencias, según la mayoría de los estudiosos. Lo que ocurre es que no se suelen deducir las consecuencias que de ello se obtienen[12].

VII. CRÍTICA DE FUENTES EN LOS EVANGELIOS

El empleo de fuentes por los autores del Nuevo Testamento se ve confirmado por el análisis de los documentos mismos que nos legaron al emplear los métodos mencionados. Además, el prólogo del Evangelio de Lucas lo confirma: «Muchos han intentado componer un relato de los acontecimientos que se han cumplido entre nosotros» (1,1). Eliminado de este pasaje lo que puede ser cierta exageración retórica («muchos»), parece razonable inferir del texto que Lucas conocía al menos algunos de estos escritos, y que de alguna manera había podido ser influenciado por ellos. Aunque no existe una afirmación parecida en el resto de los evangelios, podemos suponer también que, si se compusieron bastantes años después de la muerte de Jesús, hubieron de encontrarse en situación análoga a la de Lucas. Lo mismo debemos afirmar de las tradiciones comunitarias que sospechamos se hallan tras el resto de los escritos neo- testamentarios, de Pablo, sus discípulos, etcétera.

Los duplicados, las dislocaciones del material (falta de orden), semejanzas y diferencias, y paralelos —sobre todo en los evangelios—, etc.,

12. Hemos señalado ya la fluidez del texto evangélico hasta entrado el siglo 111; la corrección de unos evangelistas sobre otro, u otros, que echa por tierra la teoría de la inerrancia de la Escritura. Cada nuevo evangelio cronológicamente es una enmienda al punto de vista anterior, etcétera.

nos sugieren que su proceso de elaboración debió de ser mucho más complicado que el mero sentarse ante un papiro para componer una narración que se sabían de memoria por una tradición de su comunidad. También sería ingenuo pensar que los evangelistas, por ejemplo, nos contaron sencillamente sus impresiones personales como testigos visuales de los hechos, o los recuerdos de Pedro, o los de cualquiera de los otros coetáneos de la vida de Jesús. Sabemos ya que tales «recuerdos» fueron primero consignados por escrito (repetidas veces) antes de alcanzar la plasmación fija de los documentos llegados hasta nosotros. Luego, los primeros relatos, más o menos consolidados, comenzaron a influenciarse unos a otros. Hay casos, como entre los evangelios sinópticos, o entre 2 Pedro y Epístola de Judas, o entre Colosenses y Efesios, en los que la concordancia es tan sorprendente que solo puede explicarse por la utilización de una fuente común o porque uno copia de otro.

Son estos y otros fenómenos análogos los que intenta aclarar la crítica literaria como crítica de fuentes. Esta disciplina ofrece una dimensión sorprendente de un escrito del Nuevo Testamento, pues proporciona un cierto perfil que antes de practicarla no se percibe. El motor de esta investigación es múltiple:

a) Si se logra atisbar cómo pudo ser la fuente de un evangelista concreto, se puede percibir también con qué posible fidelidad la sigue y obtener conclusiones interesantes acerca de la fiabilidad de ese evangelio respecto a sus fuentes;

b) En principio, cuanto más atrás cronológicamente nos situemos, especialmente en el caso de los evangelios, menos probabilidades tiene el texto de haber sufrido distorsiones, puesto que no ha pasado por otras manos: se está más cerca del Jesús histórico;

c) Si se percibe también por el análisis que la fuente de la que se sirven Lucas o Mateo es independiente del Evangelio de Marcos y de la «Fuente de los dichos» (Q), tendríamos un argumento más de lo que se llama «atestiguación múltiple» (pp. 211-213) en el caso de que mostrara restos de material común. Cuantas más fuentes distintas e independientes sean testimonio de una tradición sobre Jesús, más probabilidades hay de que esta tradición sea histórica;

d) Al descubrir el núcleo primitivo de un evangelio en concreto —o en general de un escrito del Nuevo Testamento—, se descubrirían también las concepciones de la comunidad primitiva que están detrás del documento que se estudia. Los grupos cristianos eran un hervidero de ideas en torno a Jesús y centro de diversas concepciones que se plasmaron en los documentos actuales. Por tanto, insistiría en que cuanto más se logren reconstruir, o al menos intuir, las fuentes de los escritos que hoy poseemos,

con más facilidad podremos acceder a estratos primitivos de la tradición. De este modo será más aguda la visión que tengamos de las capas primitivas de la comunidad en cuestión, de sus creencias, luchas y tensiones.

No hay apenas discusión científica sobre los métodos de análisis y disección del texto neotestamentario que emplear para lograr los fines de la crítica de fuentes, pues son los usuales, a saber, trabajar sobre:

- Estadísticas de palabras. Hay vocablos muy usados por un evangelista, pero hay otros que no los utiliza más que en un lugar. El que aparezca, pues, una palabra rara, es indicio de que el evangelista está utilizando una fuente específica distinta del resto.
- Marcas de estilo. El estilo es el hombre, se ha dicho repetidas veces. Parece razonable pensar que, cuando se nota un estilo diferente, por ejemplo, en la construcción de la frase, hay una fuente distinta.
- Respecto a la composición en general de cada obra y cómo se refleja en una parte concreta de ella: ¿aparecen repeticiones, cortes en la redacción, anacolutos o cortes en la expresión escrita del pensamiento? Si es así, es posible que estemos en un caso de uso de una fuente distinta por parte del evangelista.
- Diferencias de lenguaje y otros signos de elaboración literaria.

El estudio de estos fenómenos conduce a la sospecha de que bajo la superficie del texto hasta hoy conservado hay un tejido no perfectamente entrelazado de fuentes en principio autónomas. Al final del capítulo siguiente (pp. 219-232) pondré un ejemplo amplio de metodología analítica que intenta descubrir qué fuentes subyacen a un pasaje concreto del Evangelio de Lucas. Como este análisis de fuentes está indisolublemente imbricado con los análisis de crítica textual, de historia de las formas y de la historia de la redacción, no podemos presentarlo ahora, sino cuando hayamos considerado el conjunto de la aproximación histórico-crítica al Nuevo Testamento y a los evangelios en particular.

Incluso en el caso en el que el investigador se encuentra que no tiene material comparativo de los otros evangelios que lo ayuden en la tarea de rastrear fuentes subyacentes, por tanto más antiguas, la mera crítica interna püede olfatear, por decirlo así, la existencia de tales fuentes. Pongo un ejemplo breve del Evangelio de Lucas tomado del comentario de Fr. Bo- von, respecto a Le 23,27-31. El texto que se estudia es el siguiente:

Y lo seguía una gran muchedumbre del pueblo, así como mujeres que se golpeaban el pecho y se lamentaban por él. 28Y volviéndose hacia ellas, Jesús les dijo: «Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, sino llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos; 29ved que vienen días en los que se comenzará a decir: Bienaventuradas las mujeres estériles, los vientres que no

engendraron y los pechos que no criaron. [30]Entonces comenzarán a decir a las montañas: Caed sobre nosotros, y a las colinas: Cubridnos, Aporque, si hacen esto con el leño verde, ¿qué ocurrirá con el seco?».

Y el análisis[13]: Se observa en la sinopsis que estos versículos no aparecen en Marcos ni en Mateo. Pero aunque solo tengamos el pasaje de Lucas, veremos que un análisis cuidadoso de ellos descubre que contienen partes diferenciadas que pueden deberse a fuentes distintas. La primera es: «[2S] Y volviéndose hacia ellas, Jesús les dijo: 'Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, sino llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos; [31]porque, si hacen esto con el leño verde, ¿qué ocurrirá con el seco?'». La segunda es: «[29] Ved que vienen días en los que se comenzará a decir: Bienaventuradas las mujeres estériles, los vientres que no engendraron *y* los pechos que no criaron. [30] Entonces comenzarán a decir a las montañas: Caed sobre nosotros, y a las colinas: Cubridnos».

Que la segunda parte parece ser independiente de la primera se ve

a) Porque el tema del v. 29 *(vientres, pechos)* aparece también por sí mismo, aislado del resto, en el *Evangelio* gnóstico *de Tomás,* dicho 79, tema que el autor utiliza a su modo: «Una mujer que había entre la muchedumbre le dijo: '¡Bendito el vientre que te portó y los pechos que te alimentaron!'. El le dijo: 'Benditos los que han escuchado la palabra del Padre y la han verdaderamente observado. Pues habrá días en que diréis: Bendito el vientre que no concibió y los pechos que no amamantaron'».

b) Igualmente apunta a fuentes diversas el que el tema de vientres y pechos aparezca también en el mismo Evangelio de Lucas en otro contexto en 11,27-28: «Y aconteció que diciendo él estas cosas, una mujer de la multitud, levantando la voz, le dijo: 'Bienaventurado el vientre que te trajo, y los pechos que mamaste'. Y él dijo: 'Antes bienaventurados los que oyen la palabra de Dios, y la guardan'».

De esta comparación se puede deducir que la sentencia de Jesús «Bienaventuradas las mujeres estériles, los vientres que no engendraron y los pechos que no criaron», es un dicho volandero o aislado, probablemente verdadero (en principio no parece haber razones para dudar de ello; y cuando no las hay, por hipótesis lo dicho por el evangelista tiene la presunción de verdadero), que pudo circular independientemente y que fue utilizado por Lucas en dos contextos distintos, en un sentido positivo y negativo. Los dos contextos y sus formas (Le 23,29 / 11,27-28) no parece que puedan ser verdaderos a la vez, sino probablemente solo uno de ellos.

13. Todo lo que sigue hasta el final del capítulo es de Fr. Bovon. No es necesario, pues, multiplicar el entrecomillado.

Entre las versiones del *Evangelio de Tomás* y del de Lucas hay que . decir que quizá sea más próxima a lo que pudo ser original la versión de Le 11,27-28, pues no está —como la del *Evangelio de Tomás*— en un contexto de reelaboración gnóstica. Pero debe señalarse que Tomás y Lucas están de acuerdo con la sustancia de Me 3,32-35 en el sentido de que en el fondo esos textos expresan un cierto rechazo de la familia de Jesús, muy probablemente porque al principio del ministerio público de Jesús no creía en él. He aquí este último texto: «La multitud estaba sentada alrededor de él, y le dijeron: 'He aquí, tu madre y tus hermanos (y tus hermanas) te buscan fuera'. [33]Y él les respondió, diciendo: '¿Quién es mi madre y mis hermanos?'. [34]Y mirando en torno a los que estaban sentados alrededor de él, dijo: 'He aquí mi madre y hermanos. [35]Porque cualquiera que haga la voluntad de Dios, este es mi hermano, y mi hermana, y mi madre'». Ciertamente este último pasaje no se parece en nada a lo que comentamos. Pero sí está de acuerdo en una perspectiva: parece que la familia de Jesús no se llevaba bien con él, al menos en el inicio de su ministerio público.

6

MÉTODOS DE APROXIMACIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA AL NUEVO TESTAMENTO Y A LOS EVANGELIOS EN PARTICULAR

Lo anteriormente expuesto en cuanto a avances en el método de aproximación histórico-crítica a los evangelios y al Nuevo Testamento en general (capítulo 3) es importante para el presente capítulo que especifica la aplicación práctica de los sistemas que se deducen de las perspectivas teóricas.

I. CÓMO FUNCIONA LA CRÍTICA. CÓMO ES POSIBLE SABER QUÉ DICHO O HECHO PERTENECE AL JESÚS HISTÓRICO Y CUÁLES NO

A modo de cuestión introductoria me parece adecuado ahora abordar brevemente este tema, pues el método crítico en general ha dominado la investigación de los evangelios durante unos doscientos años, provocando ampollas y protestas de quienes defienden puntos de vista sobre el Nuevo Testamento, y en especial los evangelios, no puestos en duda hasta el momento. Precisamente por eso se me ha preguntado a menudo: «¿Cómo funciona la crítica? ¿Cómo es posible que usted sepa qué dicho o hecho pertenece al Jesús histórico, y el lector normal no caiga en la cuenta de ello?». Y en concreto: «¿Cómo sabe usted que tales o cuales palabras transmitidas por la tradición son del Jesús histórico, pero otras no, sino que son producto de un profeta cristiano? ¿Por qué los demás no lo sabemos?». Naturalmente se pregunta con un cierto toque irónico como dando a entender que los estudiosos, sobre todo los que nos autoproclamamos independientes, eligen los textos que más les interesan —y omiten deliberadamente otros— para defender posiciones ya tomadas *a priori*. Con otras palabras, la investigación del Nuevo Testamento obra a menudo arbitrariamente, sin más método que el puro deseo de conseguir un resultado predeterminado por la ideología del crítico.

Me he defendido repetidas veces de esta acusación de arbitrariedad y partidismo sectario. Ahora lo hago de nuevo poniendo un ejemplo ilustrativo que, creo, puede iluminar la cuestión, pues si las preguntas se plantean una y otra vez, es que a la gente no le queda claro el modo de proceder de los estudiosos del Nuevo Testamento, o piensan que sus decisiones son improcedentes y parciales. Imagínese que un extranjero viene a España y se encuentra de repente con que el día anterior ha habido una manifestación grande en Madrid (donde, por desgracia se «celebran» casi todas las que hay en España, con las consiguientes incomodidades... ¡hasta unas 3000 al año!). Pero el extranjero —que conoce relativamente bien el ambiente español— se siente aturdido porque las interpretaciones de radios y periódicos son enormemente dispares..., comenzando por algo tan objetivo en sí como el número de manifestantes. Unos, los interesados y convocantes, dicen que un millón y medio o dos millones; la guardia urbana, habla de un millón; empresas con medios técnicos y muy exactos de numeración (fotografías aéreas, cuadrículas especializadas en computar personas por metro cuadrado, etc.) dicen que solo unas 642000. ¡Ni siquiera sobre un dato básico, elemental, computable, hay acuerdo entre personas que se suponen honradas y objetivas! Y los medios afirman que, además del tema principal, se protestaba por otras cosas. Luego viene la disputa entre los comentaristas de radio, sobre todo, y de la prensa, acerca de la verdadera intención de los convocantes, de quiénes estaban verdaderamente detrás, pero no aparecieron, de otras motivaciones, espurias o no, que no son las publicitadas... Total, que el pobre extranjero no sabe a qué carta quedarse: ¿dónde está la verdad? Y eso que la manifestación ocurrió ayer, no hace doscientos o dos mil años.

Mas, por suerte para el extranjero, hay prensa escrita al día siguiente. Compra entonces todos los periódicos de tirada nacional, seis o siete. Luego se pone a leerlos con cuidado y sobre todo a compararlos entre sí. Pone los elementos comunes en diversas columnas; señala huecos y omisiones en la información; observa añadidos y comentarios propios de unos y de otros..., analiza *y* analiza. Extrae conclusiones, vuelve sobre sus análisis y comparaciones, y confirma o rechaza algunas. Si el extranjero es suficientemente listo, o si pide ayuda a amigos que están en la misma situación de incertidumbre, si se ponen varios juntos a contrastar la información, a compararla con extremo cuidado, si emplean horas en el análisis de todas y cada una de las piezas de información recibidas, por pequeñas que sean..., y sobre todo si comparan con extremo cuidado todos los textos de los periódicos... ¿no es lógico pensar que —aunque no puedan llegar a la verdad absoluta— ese extranjero y sus colegas se acercarán lo más posible al núcleo de la verdad relativa de lo que ocurrió en la

manifestación del día anterior, sabrán distinguir entre las diversas interpretaciones partidistas su significado obvio o profundo, alcanzarán a saber con bastante aproximación quiénes eran los que estaban detrás de los convocantes, conocerán con cierta exactitud cuál fue el número de participantes...? ¿No le quedará bastante claro al extranjero incluso cuál es la tendencia narrativa del periodista, o periódico, que ofrece tal o cual información?

La comparación de la actividad del extranjero deseoso de saber la verdad con los métodos histórico-críticos de estudio de los evangelios es clara: eso es, y con el mismo rigor, lo que hacen la filología y la historia antigua con los datos que se tienen sobre Jesús, que es nuestra cuestión. Por suerte, no tenemos una narración, sino cuatro..., y a veces cinco y quizás seis o más (si se computa el Documento Q, reconstruible, el Papiro Egerton 2, el *Evangelio* gnóstico *de Tomás,* algunos pasajes del Evangelio de *Pedro* para la pasión...). A esto se añade que —siguiendo con el ejemplo del informe sobre la hipotética manifestación— no solo se tienen una o dos páginas de cada periódico para investigar un hecho o unas declaraciones, sino a veces decenas de páginas, al menos sobre el conjunto, para someter a crítica y comparación... y obtener consecuencias. Así pues, a base de comparar y contrastar, de examinar analíticamente hasta el último detalle de las narraciones, de intentar comprender qué mueve a cada narrador, de sus posibles fuentes de información, sostengo que puede uno acercarse a saber, si no con toda exactitud, pero sí con la máxima que permiten esos testimonios escritos..., aquello que se acerca lo más posible a la presunta verdad.

Y no digamos si los que examinan tienen todo el tiempo del mundo para su análisis, si han pasado más de doscientos cincuenta años desde que se empezó la tarea de analizar y comparar, si han estudiado los documentos más de mil brillantes cabezas, que conocen de maravilla la época en la ocurrió tal o cual suceso y las líneas generales sobre cómo eran las gentes, y si a los descubrimientos de un investigador se añaden los del siguiente, y otro, y otro, de modo que poco a poco se va construyendo un mosaico de conocimientos que casan entre sí... y van formando un conjunto armónico y que se comprende bien. Y por último, aquel que recoja toda una tradición de estudio e interpretación, ¿no será capaz de ver un poquito más, de saber un poquito más, que el recién llegado a los documentos y que no ha tenido más tiempo que el meramente suficiente para leerlos un tanto por encima? Es lógico concluir que percibirá más cosas aquel que más entrenado esté en analizar, comparar, el que mejor sepa y conozca la cultura en la que se produjo el documento, el que mejor conozca la lengua en la que se escribieron los testimonios que se estudian.

Entonces ¿cómo es posible que un científico tras largos años de estudio, aunque personalmente sea menos inteligente que el recién llegado al tema, pueda saber, más o menos, qué «palabras de Jesús» pueden atribuirse al Jesús histórico y qué «palabras de Jesús» han de atribuirse a un profeta cristiano posterior, que vive en otras circunstancias históricas e intelectuales diferentes? La respuesta es obvia: porque ha hecho pacientemente, como el extranjero del ejemplo, todo los procesos descritos arriba. Y si el científico procura ser honesto, si intenta seriamente no tener partido previo, puesto que no le va nada en ello, se supone que logrará obtener las consecuencias que sean las más racionales y concordes con el conjunto de lo que se sabe de la época y del personaje... Pero, de repente aparece un comentarista, que acaba de leer deprisa una mínima parte de los documentos acopiados, y escribe: «Este señor se saca de la manga las cosas, elimina lo que no le conviene de los textos y acepta lo que le conviene porque se acomoda a sus intereses previos». Y se queda tan tranquilo tras emitir este juicio.

Puede llegar ya el lector a la idea de que jamás se pueden leer los evangelios acríticamente y que hacen falta años de entrenamiento para ejercer correctamente la crítica histórica. Hay textos que proceden sin duda del Jesús histórico, pero hay muchos otros que remiten a la elaboración del evangelista o al punto de vista, puramente teológico, no histórico, de muchos años después de la muerte de Jesús.

II. LOS MÉTODOS HISTÓRICO-CRÍTICOS

Los métodos de aproximación crítica al Nuevo Testamento —el estudio que sigue las pautas que acabo de indicar— se dividen en dos grandes bloques: 1. Métodos histórico-críticos o «diacrónicos»: son los que estudian los textos del Nuevo Testamento a través de la historia de su formación a lo largo del tiempo (diacronía). 2. Métodos de estudio del texto en sí tal como lo tenemos hoy, como producto acabado, prescindiendo de los estadios históricos de su formación, es decir, de sus avatares a lo largo del tiempo (sincronía)[1]. Este segundo apartado, más sencillo al menos en apariencia en su metodología, es el que hemos tratado de desarrollar brevemente en el capítulo anterior. Nos concentramos, pues, ahora en el número 1.

Los métodos histórico-críticos más importantes son la crítica textual, la historia de las formas, la historia de la redacción, la crítica literaria en

1. El lector tiene a su disposición un tratamiento amplio de estos métodos la obra citada en p. 155, nota 2.

general y de las posibles fuentes detectables en cada escrito del Nuevo Testamento, en particular. El lector sabe ya las líneas generales que los gobiernan porque se han expuesto en el capítulo 3, que trata de la historia de la investigación. No estará de más, sin embargo, recordar lo esencial. La preocupación central de estos métodos es la de indagar cómo ha llegado el *texto* a ser tal (crítica textual, codicología o estudios de los manuscritos, papirología); de qué *fuentes escritas* se sirvió el autor para componer su obra (crítica literaria y concretamente de las *formas* en las que aparece el texto); o bien de qué *fuentes orales* (crítica e historia de las tradiciones) utilizó; cómo *ordenó* los materiales para redactarla de una manera coherente (crítica de la redacción); en *qué ambiente se generó el texto* y qué *lectores* tenía en mente el autor cuando redactó su obra (crítica de las formas también). En otras palabras: la crítica histórica y literaria —en concreto de los evangelios— ofrece un análisis y una interpretación del texto, señalando cómo lo entendería el primer lector, qué historicidad tiene lo que se cuenta en él y cómo ha sido interpretado por otros evangelistas. Y al final..., el resultado de todo este trabajo de análisis de crítica histórica y literaria aparece en un libro, comentario o artículo que trata de un pasaje, o de un evangelio completo o del Jesús histórico en general.

Como en el volumen presente estamos interesados ante todo en el acceso científico al Jesús de la historia, nos fijaremos de modo especial en la aplicación de estos métodos a los evangelios.

III. CRÍTICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO Y DE LOS EVANGELIOS EN PARTICULAR

Un ejemplo de crítica textual del Nuevo Testamento: la ascensión de Jesús (Le 24,50-53)

No es preciso detenerse demasiado en la crítica textual, porque se trata de un estudio casi de profesionales de los manuscritos, de sus variantes y de la combinación de ellas para generar un texto del Nuevo Testamento griego que se acerque lo más posible al de los autores, puesto que afirmamos que los originales se han perdido y no poseemos más que copias. Hemos dicho anteriormente (p. 47) que en la actualidad el texto griego del Nuevo Testamento, usado prácticamente por la totalidad de los estudiosos, se genera en un Instituto altamente especializado de la Universidad de Münster, Alemania, para el que trabajan coordinadamente decenas de especialistas. La inmensa mayoría de los estudiosos está de acuerdo con esta tarea y su método en general, y lo refrenda. Por ello, se contenta con el

producto que este Instituto le ofrece, el texto neotestamentario que circulaba por la cristiandad en torno al año 200, generado con las mejores garantías posibles de profesionalidad e imparcialidad (p. 48) *y* lo utiliza para sus estudios científicos.

A pesar del carácter altamente técnico de la crítica textual, no me resisto a presentar un breve ejemplo de modo que el lector observe cuán compleja y delicada es esta tarea (las reglas básicas de la crítica textual han aparecido ya en la p. 79, dentro de la historia de la investigación).

Como he trabajado bastante —y traducido los volúmenes III y IV, el último es amplio y denso, del *Comentario al Evangelio de Lucas* de Francois Bovon[2] (ya fallecido, que fue catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad de Harvard y amigo personal)—, me permito poner un ejemplo de crítica textual tomado de este último volumen, en concreto de las pp. 485 y 486, donde se exponen las dificultades principales para establecer —a partir de los manuscritos que poseemos— el tenor más antiguo de algunas breves frases de la perícopa en la que Lucas habla de la ascensión de Jesús en su evangelio[3]. Dejo la palabra, pues, a F. Bovon complementando algunas de sus observaciones con el texto de Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*[4].

El lector que pueda entender griego y tenga el texto de Nestle-Aland[28] en esta lengua, mejor que mejor. Pongo primero la versión castellana del pasaje comentado. Dejo en superíndice la numeración de los versículos:

Y los condujo fuera, hasta los alrededores de Betania; luego, tras elevar las manos, los bendijo. [51]Y ocurrió que, mientras los bendecía, se apartó de ellos y fue llevado al cielo. [52]Y ellos, tras haberse prosternado ante él, volvieron a Jerusalén con una gran alegría. [S3]Y estaban todo el tiempo en el recinto del Templo, bendiciendo a Dios.

v. 50, el adverbio *éxo,* «fuera; el exterior», es redundante después del verbo *exégo* que significa precisamente «sacar afuera», y debió de chocar a los escribas puristas. Es preciso mantenerlo sin duda como texto primitivo, ya que es la «lectura más difícil». Que se escoja *pros,* «con destino a», o *eis,* «hacia», antes de Betania no afecta al sentido. Más sorprendente es la presencia de *héos,* «hasta», atestiguado por todos los ma-

2. Sígueme, Salamanca, 2010, 2016.

3. Tema que luego aparecerá en la segunda obra de Lucas [hay muchas dudas al respecto], denominada *Hechos de apóstoles.* En el capítulo 1 se hallan interesantes e iluminadoras variantes sobre el método de Lucas como historiador.

4. United Bible Societies, Londres/Nueva York, 1971.

nuscritos, que con *éxo* y *pros* hacen pesada la expresión. Pero Lucas es el único autor en el Nuevo Testamento que utiliza varias veces *heos* en unión con una preposición o un adverbio (Hch 17,14; 21,5; 26,11: Bo- von no tiene duda alguna de que Lucas es también el autor de Hch). Por tanto, se acepta la lectura —*éxo,* «fuera; el exterior»— como original, aunque sea un tanto torpe.

v. 51: *diéste,* «se apartó» de ellos, está bien atestiguado por buenos manuscritos. El escriba del códice Beza (D = 05) prefiere, no obstante, *apéste,* «se alejó», cuyo sentido apenas es diferente. *Diéste* subraya posiblemente la distancia que se alarga entre Jesús, que se detiene, y los discípulos que se aprestan a continuar su camino, mientras que *apéste* marca la separación que se produce entre ellos.

La variante más interesante concierne a la ascensión misma. La inmensa mayoría de los manuscritos, comenzando por el más antiguo, el Papiro Bodmer XIV-XV (P^{75}), de finales del siglo II, contiene las palabras *kai aneféreto eis ton ouranón,* «y-fue llevado al cielo». Pero ciertos manuscritos importantes del texto occidental, el códice Beza (D = 05), la mayoría o la totalidad de los testigos de la Vetus latina (it) y el manuscrito siríaco del Sinaí (sys), acompañados en este punto por la primera mano del códice Sinaítico griego (= 01*: el asterisco indica que se trata de la primera mano del copista) omiten estas palabras. Es preciso matizar que el siríaco condensa el texto omitiendo *diéste,* «se apartó» y *eis ton ouranón* «al cielo» (la versión literal es: «Y mientras los bendecía fue elevado [apartándose] de ellos»), por lo que sí alude a la ascensión, aunque acorte el texto. Las dudas sobre si admitir la lectura breve o larga son notables, y unas veces las ediciones críticas han aceptado el texto largo y otras, el corto.

Si se acepta esta mención de la ascensión en el texto, es preciso explicar la desaparición de ella en el texto occidental. Se trata de una de esas lecturas breves del códice Beza, particularmente numerosas en Lucas 24, que a finales del siglo XIX B. F. Wescott y F. J. A. Hort consideraron auténticas, designándolas de manera complicada como *Western non- interpolations:* «No interpolaciones (del texto) occidental» (texto breve[5]). Explicar esta omisión es difícil, pero algunos estudiosos han mostrado que tiene su coherencia: parece haber orientado el final del evangelio y el principio de los Hechos en un sentido preciso, eliminando todo lo que podía el carácter visible y material de la ascensión. Pero también es posible que

5. Para quien esté interesado, la nota explicativa de los inventores de esta terminología sobre tales *Western non-interpolations* se halla en B. F. Wescott y F. J. A. Hart (eds.), *The New Testament in the Original Greek: Introduction,* Londres, 1896, pp. 175-177.

el texto occidental (ante todo el códice Beza) esté sesgado y pretendieran defender que la ascensión a los cielos no fue física, sino solo la exaltación del alma de Jesús a los cielos. Todo es dudoso. Probablemente lo que pese en la decisión sea considerar que el texto largo «y fue llevado al cielo» aparece en el P^{75} y en el Vaticano.

v. 52: se presentan de nuevo una lectura breve y otra larga, atestiguadas las dos por buenos manuscritos presentes o ausentes en los mismos testigos. Salvo la primera mano del Sinaítico griego (= 01), el códice Beza (D = 05) y la mayoría o la totalidad de los testigos de la *Vetus latina* (it) omiten la oración participial *proskynésantes autón,* «tras haberse prosternado ante él». La ausencia de estas palabras se explica de la misma manera que la omisión notable de la ascensión en el versículo precedente. Para estos escribas, se trataba de limitar al máximo la presencia y la actividad humanas en el momento de la elevación de Cristo.

Otras variantes importan menos. Cuando el manuscrito Vaticano en su primera mano (B* = 03*) omite el adjetivo *megáles,* «grande», y el Alejandrino, también en su primera mano (A* = 02*), las palabras *en toi hie- rói,* «en el recinto del Templo» (v. 53), debe tratarse de una falta de atención y no de un intento de conservación de un estado anterior del texto.

v. 53 El texto egipcio (P^{75} y códice Vaticano) lee las palabras *eulogoúntes ton theón,* «bendiciendo a Dios». El texto occidental (sobre todo el códice Beza), *ainoúntes ton theón,* «alabando a Dios». El texto bizantino, más reciente (la mayoría de los manuscritos, pero más recientes), mezcla las dos formas del texto y prefiere, *ainoúntes kai eulogoúntes ton theón* «alabando y bendiciendo a Dios». Finalmente, por costumbre, innumerables escribas añadieron «amén» al final de su copia para destacar el carácter sagrado del texto. Aquí es fácil decidirse por el texto egipcio, aunque la variante *ainoúntes,* «alabando» del texto occidental tiene también sus partidarios modernos.

Detrás de «Bendiciendo/alabando a Dios» muchos manuscritos, incluso importantes mayúsculos, añaden *Amén.* Pero como está ausente en los mejores y más antiguos manuscritos tanto del texto egipcio como occidental, las ediciones rechazan ese «Amén» como un añadido secundario. Como dijimos, el texto aceptado es el que circulaba hacia el 200 en el norte de África y Asia Menor. Ir más atrás es casi imposible, salvo de modo tentativo gracias a citas de autores cristianos anteriores, como ya he dicho.

IV. LA APLICACIÓN DE LA «HISTORIA DE LAS FORMAS»

Ahora es el momento de completar lo ya escrito sobre esta forma de interpretación del Nuevo Testamento en el marco de la breve visión general de la historia de la investigación del capítulo 3. El lector debe perdonar si encuentra algunos conceptos repetidos, pero es necesario.

Sabemos ya que la «historia de las formas» es una parte de la crítica literaria del Nuevo Testamento en un sentido amplio. En la literatura especializada se denomina tanto «historia de las formas», como «crítica de las formas» (en alemán, *Formgeschichte;* en inglés, *Form Criticism).* Sea como fuere su nombre, este método histórico-literario postula *a priori,* como axioma, que a partir de la conexión entre formas o unidades literarias *y* su contexto sociocultural (con otras palabras: cualquier forma literaria está relacionada necesariamente con el ambiente social en el que se produce), se pueden deducir consecuencias sobre la historia de la evolución de una forma literaria concreta y del contenido expresado en la misma. Así pues, el método de la historia de las formas es literario e histórico a la vez. Es literario porque estudia y trata de aislar y describir las formas o unidades menores de un texto dado que se aceptan como literatura aunque sea «menor». Es histórico, y sociológico, no por ser meramente descriptivo, sino porque trata de investigar e identificar el contexto vital —recuérdese que en alemán es *Sitz im Leben,* y que es un término consagrado que debe aprenderse porque se usa también en obras en castellano—, a saber, las circunstancias sociorreligiosas en las que se ha producido y empleado una determinada forma literaria. Otro poco de historia de la investigación ayudará a comprender por qué nació este método y qué pretendía en realidad.

El estudio de la crítica literaria o de las fuentes, aplicado a los evangelios sinópticos durante el siglo XIX y comienzos del XX, condujo a la convicción de que la crítica literaria en sí había llegado a su punto final, ya que no podía ofrecer nuevos resultados. Se había construido, se decía, una historia de la literatura del Nuevo Testamento, pero era necesario saber más, sobre todo acerca de las formas literarias que habían vehiculado las tradiciones primitivas en torno a Jesús. Un camino que prometía la adquisición de nuevos datos sobre la formación de los evangelios era el de retornar a los textos evangélicos y estudiarlos a ver si ellos mismos ofrecían pistas para deducir el proceso de formación de la tradición evangélica en su estadio preliterario, es decir, la época previa a la consignación por escrito de dicha tradición por parte de los evangelistas. A esta meta tendía lo que se empezó a escribir sobre crítica del Nuevo Testamento a partir de 1919 aproximadamente.

Karl Lduwig Schmidt (1891-1956)[6] puso el fundamento de este nuevo método. Tras un detenido análisis de los datos topográficos y cronológicos extraídos de Marcos y de los otros evangelios sinópticos, Schmidt demostró que la teoría clásica de las «dos fuentes» (Me y Fuente Q como documentos previos en las que se inspiraron Mateo y Lucas) necesitaba ulteriores precisiones. Más allá de esas dos fuentes había, según él, otras que podían detectarse tras un cuidadoso análisis de los evangelios: se percibía que había en ellos narraciones sueltas, presumiblemente transmitidas por vía oral, que los evangelistas habían unido en un «marco» por motivos pragmáticos o de contenido, aunque sin un conocimiento exacto de cuál había sido su contexto histórico originario.

Schmidt llegó a la conclusión de que tanto el marco cronológico como el geográfico de los evangelios eran una invención de los evangelistas. La tradición más antigua acerca de Jesús estaba formada por perícopas o relatos sueltos, sin conexión entre sí, que ellos unieron y a la que dieron forma. Importante también fue la aplicación del concepto de *Sitz im Leben,* que como vimos había propuesto otro investigador, de la Biblia hebrea, Hermann Gunkel, como marco sociológico de una tradición oral determinada[7]. Schmidt puso de relieve que el «contexto vital» de las tradiciones sobre Jesús era el culto litúrgico y que esta tradición se originó no por un interés histórico, sino de fe.

Y al usar en lengua alemana la misma terminología para el «contexto vital» *(Sitz im Leben),* puede observarse cómo el método de la historia de las formas no es más que la transposición a los sinópticos del método de la historia de los géneros literarios, tal como Gunkel lo había aplicado ya en la primera mitad del siglo XIX a algunas partes de la Biblia hebrea, especialmente al Génesis y a los Salmos. Todo en la investigación es como una cadena, y unos hallazgos se apoyan en los anteriores. H. Gunkel, a su vez, había sido influido por Johann Gottfried Herder, quien fue el primero en comprender que la tradición cristiana de los evangelios había tenido una prehistoria, en la cual se observan determinadas formas de tradición y no otras. Tanto Schmidt como sus sucesores Dibelius y Bultmann —de los que hablaremos enseguida— estudiaron a fondo los posibles contextos

6. El libro básico de Schmidt (que aprovecha artículos previos que habían preparado el terreno) llevaba el siguiente título que nos orienta sobre su contenido y finalidad: *El marco de la historia de Jesús. Investigaciones crítico-literarias sobre la tradición más antigua acerca de Jesús* (1919).

7. G. Flor y L. Alonso Schókel, en su *Diccionario terminológico de las ciencias bíblicas,* las definen como las circunstancias sociorreligiosas típicas en las que se origina y emplea un determinado género literario.

vitales que afectaban a la composición de los evangelios y de otras obras del Nuevo Testamento.

Tras los pasos de algunas ideas de Julius Wellhausen y Wilhelm Wrede (pp. 88 y 93), a Schmidt le pareció igualmente que resultaba imposible escribir una verdadera vida de Jesús en el sentido de una biografía histórica, ya que gran parte de los datos era cosecha propia de los evangelistas. Estas nociones fueron completadas más tarde por Schmidt en un artículo, cuyo título era: «La posición de los evangelios en la historia general de la literatura», publicado en una obra-homenaje a Hermann Gunkel titulada *Estudios sobre la religión y la literatura del Antiguo y del Nuevo Testamento* de 1923. En este artículo señalaba Schmidt que los evangelios no son literatura en sí mismos, sino un género menor, «folletos populares para el culto» y, por tanto, expresión de un hecho religioso, no de algo realmente acaecido tal como normalmente lo entendemos. Y volvía a insistir en que los evangelios no pretendían ser históricos, como otras obras del mismo género literario «biográfico».

El que asentó y defendió el nuevo método de crítica histórico-litera- ria fue Martín Dibelius (1883-1947), cuyo libro *La historia de las formas del evangelio* (Tubinga, 1919), vino a ser como el escrito programático de la nueva escuela. El nombre del método se debe al título de esta obra, aunque el mismo Dibelius se había dejado influir por el filólogo clásico Eduard Norden, quien en 1913 dio a su libro *Agnostos Theos* («El Dios desconocido») el subtítulo de «Investigaciones sobre la historia de las formas de la locución religiosa». Dibelius había de aplicar luego este método también a los Hechos de los Apóstoles en su colección de obras menores denominada «Artículos sobre los Hechos de los Apóstoles» (^{3}1957).

El punto de partida de M. Dibelius fue la consideración de la actividad misionera de la Iglesia primitiva, que —según él— influyó decisivamente en la transmisión de las tradiciones sobre Jesús. Dibelius expuso dos principios, que serían estimados como axiomáticos por sus seguidores: 1) Los evangelios sinópticos no son obras literarias en sentido estricto, sino literatura menor destinada al pueblo (aquí confirma lo que había dicho ya K. L. Schmidt); y 2) Los redactores de los evangelios sinópticos no son verdaderos autores, sino compiladores que no habrían hecho otra cosa que poner marco geográfico, temporal, etc., a los materiales orales llegados hasta ellos después de un largo camino en el que había intervenido toda una comunidad transmisora. Así pues, ellos no habrían hecho sino enmarcar las unidades pequeñas o —formas— provenientes de la tradición oral.

Cada uno de estos dos principios fue más tarde contestado agriamente por investigadores posteriores. Sobre todo el segundo provocó, con el

tiempo *y* como fuerte reacción, otra revolución en el estudio de los evangelios y del Nuevo Testamento en general: el método de la historia de la redacción o análisis histórico de la composición, que —como el lector sabe ya— estudia el proceso de plasmación de un libro hasta su estado definitivo a partir de los elementos mínimos u originales, pero con un punto de vista diferente, a saber, cómo el autor aporta mucho más a la obra definitiva que la mera colección y transmisión de materiales previos.

Dibelius, pues, estableció que el «contexto vital» para el surgimiento concreto de estas formas preliterarias reunidas luego en los evangelios fue la predicación misionera, a la que se añadió también, en segundo lugar, la liturgia. No avanzó demasiado sobre Schmidt, pero fundamentó mejor estas propuestas, e insistió más en el afán misionero y en la predicación que en la liturgia como ambiente que moldeaba tradiciones..., y que se atrevía incluso a inventar otras nuevas. Como se observará, la «historia de las formas» parte de la importancia de la tradición oral en los inicios de los evangelios. «Al comienzo era el kerigma» (la proclamación misionera), no cesaba de repetir Dibelius; el Evangelio fue predicación antes que escritura. La tradición precede siempre a la escritura.

Durante un lapso de tiempo de veinticinco a treinta años, la materia básica de los evangelios fue solo predicada o proclamada en la comunidad primitiva, verdadera creadora de esa tradición oral. Atención al vocablo «creadora» porque ha de entenderse en un sentido pleno: la comunidad no solo reúne tradición previa, sino que al proclamar crea, según Dibelius. En este punto los autores que practican la «historia de las formas» son deudores de una cierta manera de concebir el desarrollo de la tradición oral en las literaturas populares, muy común a comienzos del siglo XX entre los estudiosos de tales manifestaciones literarias, según la cual la tradición oral crece como los círculos concéntricos en el agua, constantemente y, al tiempo que aumenta, se desvirtúa y se aleja de su origen. Esto es verdad..., solo que hoy día se han añadido otras perspectivas.

Como puede observarse, Dibelius negaba la originalidad literaria a los autores últimos de los evangelios. No hubo entre ellos personalidades que compusieran obras de una pieza. Según esto, los evangelios no son textos literarios que deban su existencia a la personalidad de un escritor, sino obras de recopilación, que constan de gran número de historias y dichos aislados, pero que han llegado a formar bloques o conjuntos por medio de determinados nexos redaccionales. De aquí la fórmula clásica: los evangelistas son transmisores, no autores.

De los presupuestos que acabo de desarrollar, Dibelius confirma la conclusión que ya había formulado Schmidt, a saber, que los evangelios no son obras de historia, sino testimonios de fe, orales en primer lugar,

de la comunidad primitiva al servicio de la predicación cristiana de los primeros momentos. No podemos, por tanto, basarnos en ellos para determinar ni siquiera la duración del ministerio público de Jesús..., hasta tal extremo llega, según Dibelius, la falta de interés de los primeros grupos cristianos por la historia real. La historia en sí tenía tan poca importancia para la comunidad cristiana primitiva, porque esos primeros cristianos no hicieron gran diferencia entre el período de la vida de Jesús anterior a la resurrección y el posterior a ella. En este último estadio la presencia del Espíritu de Jesús en la Iglesia, de la que estaban totalmente convencidos, suplía la ausencia de Jesús. Esta afirmación de Dibelius tiene grandes consecuencias: mucho material incorporado a los evangelios no procedía del Jesús histórico, sino que era pospascual, creación de la comunidad cristiana formada después de la Pascua, cuando —como se creía— había acontecido la resurrección.

Respecto a las «formas» concretas —que podemos definir como unidades literarias mínimas con sentido— Dibelius distinguía fundamentalmente dos, que pertenecían a dos géneros narrativos en sí distintos: los paradigmas y las *novellae* (novelas/cuentos). Por «paradigmas» entendía narraciones breves del género de las que se utilizan como ejemplos en cualquier tipo de predicación; las *novellae* o cuentos, en cambio, no estaban destinados a la predicación, sino que eran fruto de la complacencia del narrador en la pintura detallada de las situaciones y en la cuidada caracterización de la figura de Jesús. En el paso de una forma a otra se patentiza cómo el cristianismo, originariamente fuera del mundo, va penetrando cada vez más en él. El mundo exterior fecunda la imaginación de los anónimos transmisores de tradiciones sobre Jesús en la comunidad primitiva que las van recreando, cada vez que las contaban, añadiendo «datos», caracterizaciones de los personajes, ulteriores detalles, etc. Todo ello tiene una enorme importancia a la hora de considerar el material evangélico como verdadera historia o no, pues solo la calificación de *novellae* o cuentos dice ya mucho de su poca historicidad.

El gran representante del método de la historia de las formas, o quizá su gran divulgador, de gran talento, y último sistematizador, fue Ru- dolf Bultmann con su obra *Historia de la tradición sinóptica* (1921). Su influencia hasta hoy día ha sido decisiva, tremenda.

Partiendo de las conclusiones de Schmidt y Dibelius, Bultmann aplicó sistemáticamente en esta obra el método de la historia de las formas. A diferencia de las posturas más conservadoras (¡todo es relativo!) de Dibelius, Bultmann no se quedó en la clasificación literaria de las pequeñas unidades, sino que enjuició la historicidad y autenticidad de cada una de ellas. Utilizando una metodología rigurosamente analítica, Bultmann

se propuso presentar una imagen de la historia de cada fragmento de la tradición, partiendo, al igual que Dibelius, de la idea de una tradición absolutamente fragmentaria. Comenzando por la historia de la pasión extendió su análisis a la totalidad de los sinópticos y se preguntó por el origen histórico de cada perícopa utilizando esquemas de la crítica histórica, a saber, los rasgos definitorios y diferenciantes entre las comunidades palestinense y helenística, productoras o transmisoras de tales narraciones. La historia de las formas de Bultmann concede un papel aún mayor a la comunidad en la formación y desarrollo de la tradición sobre Jesús y postula como Dibelius que el género literario «evangelio», creado por Marcos, tiene sus raíces en el culto litúrgico de la comunidad helenística. Sus dudas sobre la historicidad de los textos evangélicos fueron más radicales, y lo llevaron a identificar gran parte de este material como producto de la imaginación creativa de la Iglesia. A pesar de tanta crítica, Bultmann encuentra que hay bastantes dichos de Jesús que son genui- nos, pero que se hallan en un contexto artificial creado totalmente por los evangelistas (Schmidt).

Concentrándose en los evangelios, la historia de las formas, según Bultmann, procede del modo siguiente:

1. Comienza por estudiar los géneros literarios del Nuevo Testamento, en especial los de los evangelios, y dentro de ellos distingue lo que es propiamente un «género», a saber, una forma literaria extensa, de lo que es una «forma» en sí, a saber, una unidad literaria más pequeña dentro de cada género; y distingue esta última de las «fórmulas», que son giros breves y expresivos. Luego hace de todo ello un catálogo descriptivo: ordena por grupos las unidades literario-lingüísticas de acuerdo con su estructura formal y según las peculiaridades de cada una de ellas.

La clasificación de un texto neotestamentario por su tipo, género o subgénero literario no es tarea vana, ya que los antiguos se atenían con gusto a las normas de los géneros literarios que empleaban, es decir, se acomodaban o se regían por las reglas explícitas o implícitas del género utilizado. Averiguar con seguridad a qué género pertenece un texto del Nuevo Testamento ayuda teóricamente para su recta comprensión, ya que se conocen así los mecanismos literario-retóricos que el autor puede emplear conforme al género que utiliza. Incluso fuera del ámbito del estudio de los evangelios, determinar por el análisis el género literario de una obra puede ser muy útil. Por ejemplo, si consideramos que es seguro que la Epístola a los gálatas pertenece al género de la «diatriba forense», se pueden analizar los argumentos que expone Pablo de acuerdo con lo que sabemos de ese tipo de género dentro de la retórica clásica y de sus normas o maneras de proceder.

2. Una vez efectuado el catálogo completo de todos los géneros literarios que puedan hallarse dentro del Nuevo Testamento, y concentrándose en los evangelios, descubre que el material sobre Jesús puede dividirse en

2.1. *Palabras de Jesús,* que a su vez pueden subdividirse en clases muy diversas. Enumero las principales:

a) Dichos jurídicos, legislativos o normativos. Por ejemplo, Me 11,25: «Y cuando estéis orando, perdonad si tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre que está en los cielos os perdone vuestras transgresiones».

b) Dichos sapienciales. Por ejemplo, Mt 22,14: «Porque muchos son llamados, pero pocos son escogidos»; Mt 6,34: «Bástale a cada día su propio afán».

c) Dichos proféticos y apocalípticos. Por ejemplo, Me 13,2: «Jesús le dijo: '¿Ves estas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida'»; Le 13,29: «Muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán en el banquete del reino de Dios».

d) Dichos de autoafirmación (palabras que contienen un «Yo» enfático: por ejemplo, Mt 5,17: «No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento».

e) Dichos de seguimiento. Por ejemplo, Me 8,34: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame».

f) Parábolas y comparaciones.

2.2. *Apotegmas-,* son breves historias que concluyen con un dicho solemne de Jesús. Por ejemplo, Le 13,31-33: «En aquel mismo momento se acercaron algunos fariseos, y le dijeron: 'Sal y vete de aquí, porque Heredes quiere matarte'. Y él les dijo: 'Id a decir a ese zorro: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy consumado. Pero conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén'».

Dentro de los apotegmas pueden encontrase: *a}* Diálogos polémico-doctrinales, como Me 3,1-6: curación del hombre que tenía la mano paralizada; *b)* apotegmas biográficos como Me 1,16-20 (que contiene un dicho de seguimiento: «Venid conmigo, y os haré llegar a ser pescadores de hombres», y. 17).

2.3. Tradición narrativa, que puede subdividirse en:

- Narraciones biográficas: por ejemplo, relatos de la infancia
- Historias de milagros
- Historias cristológicas, por ejemplo, el bautismo de Jesús (Me 1,11-12), o la transfiguración (Me 9,2-10)
- Historias de la pasión
- Historias de apariciones

La historia de las formas llega a la conclusión de que la transmisión de este material se rige por leyes diferentes, según sean dichos o narraciones.

3. Luego investiga la historia de cada género, «forma», especialmente en los evangelios. Por ejemplo, las parábolas. En este caso, se examina el proceso de nacimiento y el progreso de esa forma literaria, y se estudian una por una todas las parábolas.

4. A continuación estudia el «contexto vital» con sus condicionantes socioculturales, en el que se genera cada forma, y qué función desempeña cada una de ellas dentro de ese contexto vital. Si seguimos con el mismo ejemplo —la parábola—, la historia de las formas tratará de determinar para cada uno de los casos quién es el que habla en la narración; a quiénes se dirige; qué situación especial —en la vida de Jesús o en la de la comunidad que transmite la parábola que se examina— ha motivado esa parábola en cuestión; qué entorno sociológico supone o qué intención guio al autor (Jesús o la comunidad cristiana) al desarrollar tal forma determinada, esa parábola concreta. A pesar del aparente interés sociológico que esta investigación supone, la historia de las formas se halla de hecho mucho más interesada en la teología que se supone dominante de esos contextos vitales que en cualquier otra circunstancia sociológica.

Debe insistirse una y otra vez en que, según la historia de las formas, la utilización de un preciso género literario se halla determinada en la mayoría de las casos por el ambiente o contexto vital, es decir, por los diversos entornos sociológicos de la vida de Jesús o de los primeros grupos de cristianos en el que se generó cada tipo de texto. La historia de las formas enumera diversos ambientes vitales. A partir de las obras de Dibelius, de Bultmann y sus seguidores sabemos que tales «contextos» fueron a menudo los siguientes:

- La actividad misionera.
- Las meras necesidades apologéticas o de defensa de la fe; por ejemplo: la búsqueda de argumentos para justificar el fracaso en la cruz de Jesús.
- La polémica con otros grupos judíos por motivos de interpretaciones teológicas, o bien las discusiones con otros grupos de cristianos.
- Las necesidades de organización dentro del grupo: vida comunitaria; necesidad de dictar normas morales.
- La predicación en la comunidad.
- Los cultos litúrgicos tales como las celebraciones eucarísticas y otros actos, por ejemplo: el bautismo o liturgias penitenciales, que precisaban narraciones que los justificaran.
- Actos de acomodación al entorno helenístico pagano: catequética e iniciación de neófitos, etc., gracias a lo cual se puede ser cristiano dentro del mundo.

Estas situaciones provocaron, entre otros, los siguientes tipos textuales que la tradición recogió:

- «Doxologías» o alabanzas a Dios por sus hechos.
- Confesiones de fe.
- Narraciones de milagros, aptas para la misión entre los judíos o los paganos.
- Apotegmas o breves historias con una moraleja concluyente.
- Dichos proféticos, sapienciales o proverbiales de Jesús.
- Comparaciones, parábolas y metáforas.
- Diálogos polémicos intra o extracomunitarios.
- Narraciones o leyendas cultuales, es decir, que expliquen el porqué de un culto (por ejemplo, el sentido de la eucaristía).
- Textos legislativos, en los que se dan normas de comportamiento comunitario.
- Exhortaciones morales o «cuadros» de deberes y vicios que evitar.

La clasificación concreta de un texto determinado dentro de los tipos textuales generados por estos contextos vitales ha sido muy estudiada por la investigación del Nuevo Testamento. Ni que decir tiene que la imaginación y la paciencia del lector interesado ayudarán sobremanera a descubrir y poner en práctica estos y otros sistemas de análisis con la finalidad siempre de desentrañar lo más posible el texto que se estudia. El trato asiduo con textos antiguos de un mismo tipo textual conducirá poco a poco a que se desarrolle en el estudioso una especie de sexto sentido que le hará penetrar con facilidad en las dificultades y misterios del significado que para el recién llegado pueden ser herméticos.

5. Finalmente se investiga la historia de la tradición de cada género o forma. En concreto, dentro del género «parábola», se debe aclarar el proceso de esa forma desde su nacimiento hasta su constitución definitiva. Aquí es posible señalar las presuntas variaciones de géneros o contextos vitales que puede sufrir una forma a lo largo de su transmisión. En el caso de una parábola, el presumible contexto vital en la vida de Jesús puede ser muy diferente del contexto vital de la comunidad que la transmite y la aplica a su vida, por ejemplo, añadiendo a la parábola (que es básicamente una comparación) rasgos alegóricos. Dentro de esta historia de la tradición, y como complemento necesario, la historia de las formas se ocupa del desarrollo de las concepciones teológicas que se han constituido dentro de cada «forma».

La actividad cristiana que llevó a la composición de los evangelios

Paso ahora a describir en sus líneas esenciales cuál es la imagen o cuadro histórico de cómo ha actuado la tradición cristiana primitiva, según la

historia de las formas, hasta llegar a la composición en concreto de los evangelios, cuadro en el que volveré a agrupar las observaciones hechas anteriormente. De ahí necesariamente algunas repeticiones. Lo que sigue es, pues, como una consecuencia implícita, o a veces explícita, de la utilización de este método.

1. Tras el aparente fracaso de la misión de Jesús, la muerte en cruz, sus discípulos creen firmemente que ha resucitado y esperan su inmediata venida como mesías, es decir, su parusía. Debido a la creencia en la resurrección de su maestro, comienzan a investigar en las Escrituras diversos pasajes que justifiquen el fracaso de la cruz y los eventos de la Pascua (la resurrección sobre todo). Al principio no hay ningún interés, o muy poco, en poner por escrito lo que se recuerda y se dice sobre Jesús. Este recuerdo se produce sobre todo en las reuniones comunes litúrgicas donde se evocan sus hechos y palabras.

A poner por escrito esas acciones o palabras del Maestro se llega tan solo por necesidades de la predicación o propaganda misionera, especialmente cuando se apaga el fervor de la expectativa inmediata de la parusía, la venida final de Jesús. La primera acción comunitaria, por tanto, fue la transmisión oral de material sobre aquel y su interpretación por medio de las Escrituras, lo que hoy llamamos Antiguo Testamento, la única Biblia de los cristianos entonces tanto en su forma hebrea como en su versión griega sobre todo. Estos dichos y hechos se transmiten de manera aislada, inconexa, sin datos de tiempo y de lugar. Son pequeñas unidades o «formas».

2. La tradición sobre Jesús que se fijará por escrito más tarde en los evangelios no se alimenta solo de recuerdos puros, sino de una doble fuente: *a)* De los recuerdos de dichos y hechos de Jesús; *b)* De la interpretación, reconstrucción, recapitulación, resúmenes y puesta al día de ese material por profetas, apóstoles y maestros cristianos en la catequesis, actos litúrgicos y en la predicación misionera. Es importante señalar que las leyes de transmisión, crecimiento y fijación de todo este material son las propias de la tradición oral.

Los tres tipos de personajes que acabo de nombrar, profetas, apóstoles y maestros, son las figuras prominentes en esas comunidades. Aún no estaban bien jerarquizadas y se regían en especial por quienes tenían en su mano la enseñanza, el contacto por el Espíritu con Jesús resucitado y con la divinidad en general, y los que habían emprendido la tarea de enseñar y convencer a otros de que Jesús era el Mesías verdadero que había llegado ya.

3. La fijación por escrito de las pequeñas unidades, o «formas» tenía su modo de proceder específico: *a)* Había una notable correspondencia

entre la forma oral y la escrita; *b)* La plasmación del material no se regía por motivaciones individuales, sino sociológicas: por los intereses y necesidades vitales y espirituales del grupo cristiano que lo transmite. Por ejemplo, una iglesia como la de Mateo, que mantenía notables disputas teológicas con los judíos circundantes sobre la interpretación de la Ley, recogerá con gusto y aplicará a su vida material lo que se transmite de un Jesús que discutía o enseñaba acerca de la Ley y de su interpretación: relatos polémicos con los fariseos y sentencias que interpretan las normas de la ley de Moisés. Además, intentará delimitar bien las características del propio grupo, en especial frente al fariseísmo, que comienza a ser omnipresente en el mundo judío circundante en el momento de composición de este evangelio (Mt 16).

4. El marco geográfico e histórico de las historias originales se perdió, pero se fue reconstruyendo o formando imaginativamente después; en los evangelios canónicos este marco es claramente artificioso, pues es obra de los redactores o evangelistas.

5. Ciertas palabras de los profetas cristianos primitivos, pronunciadas en nombre de Jesús resucitado que los inspira con su Espíritu, se introducen dentro de la tradición del Jesús terreno sin ninguna marca distintiva especial alguna, con lo que se confunden con estas. Por tanto, hay «palabras de Jesús» en los evangelios que no son propiamente de él, sino de los profetas primitivos que hablaron en su nombre. Lo que diga un profeta inspirado es como si lo dijera Jesús, ya que su espíritu residía en ellos.

6. El resultado final de todo un largo y complejo proceso de transmisión y recopilación son nuestras fuentes canónicas (evangelios principalmente, y otros escritos). Los evangelios en concreto son ante todo el fruto de un proceso de tradición, junto con algo de redacción más una historización posterior, es decir, la ordenación del material en forma de biografía de Jesús es un estadio muy tardío de la tradición.

7. El género literario que interesa para reconstruir en lo posible la figura de Jesús es el Evangelio. La historia de las formas construye una concepción propia del Evangelio al compararla con otras de la época helenís- tico-romana. Escribe Heinrich Zimmemann:

> Según la historia de las formas, los evangelios desde el punto de vista histórico de los géneros no se pueden catalogar entre las obras de la Antigüedad que se dedicaban a escribir historia. Imposible tomarlos ni como «vidas» en el sentido de la biografía helenística, ni como colección de «historias» en el sentido de los memoriales de la literatura antigua. En realidad los evangelios no muestran ningún interés por el desarrollo exterior o interno de Jesús, su origen, su formación o su carácter humano. Falta en los evangelios el «retrato literario» de Jesús como falta el de los discípulos, el de los enemigos y el del

pueblo. Tampoco se atienen los evangelistas escrupulosamente a una cronología de la vida de Jesús. La descripción de las situaciones son la mayoría de las veces inconcretas, generales («Después de esto», «En aquel tiempo», «en la casa», «en el monte», «junto al mar», etc.). Todo ello se explica porque no se han escrito los evangelios para conservar entre las generaciones posteriores lo que hizo o dijo el Cristo en una situación determinada, sino que su propósito es anunciar las palabras y las realizaciones de Jesús a quienes se dirigen con su evangelio[8].

Con otras palabras: lo que importa a los evangelistas no es describir exactamente los hechos o dichos de Jesús de Nazaret, sino su trascendencia para la salvación de cada individuo, ya que ese personaje era en verdad el Hijo de Dios.

Características de los evangelios según la historia de las formas

A la luz de lo expuesto no es difícil darse cuenta de los caracteres fundamentales del género literario «evangelio», que son cuatro e importantes. Sigo aquí de nuevo lo que ha escrito Heinrich Zimmermann, que suscribo en su totalidad[9] y a lo que añado algún que otro comentario propio:

1. La primera es la indudable proximidad a la tradición sobre Jesús, que se manifiesta en la conexión con la tradición ya formada y el estado en el que se conserva ulteriormente. Los evangelistas son en realidad «compiladores» —aunque no exclusivamente—, transmisores, y en muchísimo menor grado redactores. Este hecho se advierte en el modo como yuxtaponen, de una manera más o menos suelta las perícopas. Se percibe que cada una de ellas era una unidad «conclusa», que contaba con su correspondiente historial antes de que el evangelista la hubiera situado en el marco de su evangelio. Al fijar esta característica queda dicho que no se trata en estas obras de una literatura «hecha», elaborada, sino que se ha ido haciendo; pero por lo mismo no es una mera creación subjetiva, sino una cuidada recolección que tiene por fondo una tradición elaborada por muchas bocas y manos.

¿. Segunda: hay un marco común que se encuentra en los cuatro evangelios y que debe su estructura tal vez a la proclamación tanto en el culto

8. En los *Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento,* BAC, Madrid, 1969, p. 141 (en conjunto —creo— la mejor introducción a los métodos histórico-críticos que conozco a pesar de sus años).

9. En la misma obra *Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento,* pp. 142-143. No transcribo al pie de la letra, sino que abrevio un tanto. Cuando lo hago literalmente, sí utilizo el entrecomillado.

como en la actividad misionera, que se dio con anterioridad a la puesta por escrito. El trazado del Evangelio de Marcos no coincide exactamente con el de los otros dos sinópticos y se separa del de Juan; sin embargo nos encontramos prácticamente con el mismo marco narrativo en los cuatro evangelios. Se podría dibujar del modo siguiente: «Con el bautismo de Juan comienza el periodo de la actividad de Jesús en público, llena de hechos milagrosos y de enseñanza. Se cierra este periodo con la pasión y muerte de Jesús como Señor. Es característico que en los cuatro evangelios se dedique un espacio considerable, casi se diría que desproporcionado, a la pasión de Jesús». También aquí nos encontramos ante otra propiedad manifiesta de los evangelios, pues tienen como punto de vista el que la pasión de Jesús no es obra de la voluntad dé los hombres, sino de la de Dios. Es esa la que conduce la trama, y no los judíos; los enemigos de Jesús no son los que actúan, sino Dios.

3. La predicación primitiva se hacía en forma de relato o exposición «histórica». Esta frase significaría —formulada en su lado negativo— que los evangelios no son lo que a primera vista pudiera parecer, lo que cree la gente comúnmente y lo que hemos criticado ya en ocasiones: no son exposiciones de una vida de Jesús. El panorama de conjunto expuesto por Albert Schweitzer en su *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús* demuestra hasta principios del siglo XX no solo que la labor de los investigadores estuvo fascinada durante largo tiempo por esa falsa perspectiva, sino que trasluce al mismo tiempo que, en definitiva, fracasó ese enfoque por empeñarse en querer encontrar en los evangelios simplemente al «Jesús histórico». Cosa parecida vale de otros intentos, menos científicos, realizados en la misma dirección. Formulado positivamente el tercer rasgo quiere expresar que el fin que se proponen los evangelios es propiamente el anuncio de Cristo presente y actuante en la Iglesia. Es decir, hay que tener siempre en cuenta que la proclamación evangélica tiene la forma de una exposición histórica, aunque de hecho no lo sea, si se juzga con los estrictos cánones de cómo debe escribirse la historia.

4. Si la finalidad intencionada de los evangelios es el anuncio/proclamación de Cristo, entonces hay que admitir como necesaria la actualización de esta predicación. La predicación se hace en el momento presente, lo que lleva consigo a tener siempre en cuenta la existencia *y* las necesidades de una comunidad determinada, o porción de la Iglesia, en una situación o contexto vital determinados (recordemos: *Sitz im Leben).* Con otras palabras, los dichos de Jesús se actualizan en todo momento según las necesidades litúrgicas, de la predicación, del estado concreto de la Iglesia y sus necesidades actuales... Podemos entonces preguntarnos: ¿quién actualizaba? Y la respuesta es:

• Si se trata de dichos de Jesús, los que actualizaban eran los profetas cristianos que hablaban en su nombre, los poseedores del Espíritu de Jesús. El mensajero es como si fuese la persona misma a la que representa, según un pensamiento judío antiguo y del Medio Oriente en general.

• Si son acciones de Jesús o comentarios al respecto (aunque a veces también en los dichos), el que actualiza es el evangelista, o bien la comunidad que está detrás de él y de la que se hace portavoz. Comenta Zimmermann:

> Podemos darnos cuenta del alcance de esta última característica si nos fijamos en el caso del Evangelio de Mateo. Esta obra se redactó para un determinado grupo humano, presente en una determinada situación. En esa iglesia en la que vive «Mateo» (en realidad no sabemos quién es el autor) se dejan traslucir —y se pueden determinar a través de las páginas del evangelio leídas críticamente— dificultades, necesidades, discrepancias entre los miembros del grupo, etc. Así, parece que el autor tiene ante sus ojos, y quizás tenga que enfrentarse con ellos, un conjunto de anomistas, es decir, gente antilegal, probablemente seguidores de una intelección parcialmente inadecuada de la teología paulina, gente que sentía escaso aprecio, o que incluso rechazaban la ley de Moisés en bloque.

Como muestra, voy a transcribir y comentar brevemente algunos pasajes del Evangelio de Mateo que podrían reflejar el hecho de una iglesia o comunidad que actualiza las palabras de Jesús. Mantengo en voladitos la división de los versículos:

> Cuidaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. [16] *Por* sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos o higos de los abrojos?[17] Así, todo árbol bueno da frutos buenos; pero el árbol malo da frutos malos... [21] No todo el que me dice: «Señor, Señor», entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos. [22] Muchos me dirán en aquel día: «Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre echamos fuera demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?». [23] Y entonces les declararé: «Jamás os conocí; apartaos de mí los que practicáis la iniquidad» (Mt 15,23).

En este texto parece evidente que —sobre un posible trasfondo de alguna palabra suelta de Jesús que avisaba en contra de la teología de algunos de sus enemigos intelectuales, por ejemplo, otros fariseos que interpretaban la Ley de modo distinto— tenemos una formulación actualizada que refleja un momento pospascual, de la Iglesia, en el que grupos rivales de judeocristianos representan un grave peligro para la interpretación del sentido de la Ley imperante en la comunidad mateana. Lo mismo ocurre con otros pasajes de Mateo:

Mt 13,41: «El Hijo del Hombre enviará a sus ángeles, y recogerán de su reino a todos los que son piedra de tropiezo *y* a los que hacen iniquidad». O en 24,11-12: «Y se levantarán muchos falsos profetas, y a muchos engañarán. Y debido al aumento de la iniquidad, el amor de muchos se enfriará».

En otros casos, la comunidad o el evangelista mismo siente que debe utilizar palabras de Jesús para prevenir la apostasía de algunos cristianos que se escandalizan de la muerte en cruz de Jesús. Casos de este estilo podrían ser: Mt 11,6: «Y bienaventurado es el que no se escandaliza de mí» (= generalización de la comunidad o del evangelista, de un escándalo concreto); Mt 13,57: «Y se escandalizaban a causa de él. Pero Jesús les dijo: 'No hay profeta sin honra, sino en su propia tierra y en su casa'»; Mt 16,23: «Pero volviéndose él, dijo a Pedro: '¡Quítate de delante de mí, Satanás! Me eres piedra de tropiezo; porque no estás pensando en las cosas de Dios, sino en las de los hombres'».

Otro caso, muy específico de Mateo, podría ser la apropiación de una tradición oral acerca de cierta primacía de Pedro en la vida del Jesús histórico y de su grupo de doce discípulos —símbolo de las doce tribus del Israel restaurado, como hemos indicado—, pero que se reinterpreta como que Jesús fundó estrictamente una iglesia como la del grupo de Mateo. Este hecho explicaría Mt 16,17-18: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque esto no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi iglesia; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella». La crítica observa a este respecto que la fundación de tal iglesia que habría de durar en esta tierra es impensable en el Jesús histórico, ya que este creía firmemente en un final inminente del mundo y en la instauración del reino de Dios, en nada parecido a una comunidad de judeocristianos.

Por último, la generalización pospascual de la misión universal en Mt 28,19-20 («Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo...») sería un reflejo de un hecho posterior en el que se amplía y dota de una teología casi trinitaria a la misión que encargó Jesús en vida a sus discípulos de predicar en los pueblos y villas del país la pronta venida del reino de Dios sobre la tierra de Israel (Mt 10,5-7: «A estos doce envió Jesús, después de darles estas instrucciones: 'No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Id proclamando que el Reino de los Cielos está cerca'»).

Este último pasaje tiene como dificultad añadida que no parece atribuible al Jesús histórico una negativa absoluta a predicar la venida inmediata del Reino a los samaritanos, porque eso choca:

a) Con lo que dice Hch 9,31 del éxito de la proclamación evangélica en Samaria (prácticamente imposible si Jesús la hubiera prohibido de un modo expreso): «Las iglesias por entonces gozaban de paz en toda Judea, Galilea y Samaria; se edificaban *y* progresaban en el temor del Señor y estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo»;

b) Con la teología de la restauración de Israel que tenía Jesús (12 após-toles = 12 tribus; y la mayoría de Samaria era el antiguo Israel del norte);

c) Con el testimonio indirecto del capítulo 4 del Evangelio de Juan (historia de la mujer samaritana en el pozo de Jacob) y

d) Con la buena propaganda de los samaritanos que supone la parábola del buen samaritano de Le 10 y que fuera precisamente solo un samaritano el que volvió para agradecer a Jesús su curación en el relato de Le 17,16.

En síntesis, el Evangelio de Mateo cumple con su intención de reflejar la obra del «Señor» resucitado en la comunidad, y lo hace utilizando a su modo y actualizando toda la tradición que tiene a su alcance (Marcos, la Fuente Q y otro material oral), de modo que sus lectores actuales encuentren una respuesta a sus acuciantes problemas. Los profetas cristianos y el evangelista mismo hacen, pues, que el Jesús ya resucitado y exaltado a los cielos hable a la comunidad. El Evangelio de Lucas actúa de la misma manera, como se refleja en que a menudo en vez de utilizar el nombre propio «Jesús» lo llama «el Señor». El Evangelio de Juan no hará otra cosa que llevar esta tendencia al extremo al poner en boca del Jesús histórico muchísimas palabras que solo se entienden si proceden del Jesús ya glorificado en los cielos.

V. APLICACIÓN DE LA CRÍTICA DE LA REDACCIÓN EVANGÉLICA. LA «HISTORIA DE LA REDACCIÓN»

Ya adelanté (p. 129) que la nueva perspectiva de la historia de la redacción fue considerar no ya la prehistoria de los evangelios, la tradición oral previa y sus leyes, o de otros textos del Nuevo Testamento, sino estas obras como un producto literario formado. Significa analizar los escritos evangélicos tal como han llegado hasta nosotros, como un texto terminado, completo y marcado por el sello de su autor. Simultáneamente considera también que esas obras se hallan compuestas a su vez por unidades lingüísticas menores, ordenadas, configuradas y estructuradas por un verdadero autor, pero no solo por un mero recopilador/transmisor como había supuesto la historia de las formas. Así pues, la finalidad de la historia de la redacción es, por una parte, seguir el trayecto de cada una de esas unidades lingüísticas desde el primer momento de su redacción

hasta su última configuración literaria (dentro de cada evangelio o en otra obra del Nuevo Testamento), tomando en consideración las fuerzas y factores que determinan la historia de tal desarrollo. Hasta aquí, por tanto, la historia de la redacción se replantea los resultados de la historia de las formas y los vuelve a examinar. Pero, sobre todo, el propósito de este método es considerar las obras completas del Nuevo Testamento desde el punto de vista de qué novedades aporta la unidad final, ya elaborada, sobre la tradición previa. Con una formulación menos abstracta: cómo cada autor del Nuevo Testamento, especialmente los evangelistas, han manejado y conformado las fuentes orales o escritas a su disposición, cómo las han manipulado dejando en ellas su impronta, su punto de vista particular, su teología, sus intereses, sus preocupaciones, e incluso sus sesgos.

Aclaro un poco más el trasfondo de estas nuevas perspectivas. Como ya señalamos, los métodos de la historia de las formas habían dado ya sus frutos principales y no había nuevos avances. Al considerar a los evangelistas, como meros «coleccionistas, compiladores y transmisores de tradiciones», la historia de las formas había descuidado el conjunto del Evangelio; para este método, la totalidad de la obra era un producto secundario respecto a las unidades de base que la formaban y, por tanto, de menor importancia. Se opinaba que para llegar a los productos más originales y primarios del movimiento cristiano, solo interesaban las tradiciones orales, pues ellas nos reflejaban la mentalidad de la Iglesia o comunidad primitiva. Así pues, los críticos se paraban normalmente ahí y deducían las consecuencias: como sabemos, en general muy negativas en cuanto a la historicidad de esas tradiciones, por lo que se pensaba que escribir una «biografía» de Jesús era imposible. Sabemos ya también que esta conclusión no importaba mucho a los teólogos de la historia de las formas, porque según ellos —casi todos luteranos o protestantes en general— eran «fideístas»: la historia no era imprescindible para «situarse ante Dios» a través del mediador, Jesús, y dar una respuesta, conforme a la fe, a la llamada y al compromiso que ese mismo Dios planteaba y exigía mediante la figura de Jesús, conocida sobre todo por la fe. Para la salvación —no para la ciencia histórica— lo que importaba era la fe, la gracia que permite esa fe, y el compromiso con Jesús y con Dios Padre.

Como en un movimiento pendular, la nueva generación de críticos del Nuevo Testamento —profesores de Teología, la mayoría laicos y normalmente creyentes— enfocó su atención no ya hacia las «formas» que componían los evangelios, sino hacia estas obras como un todo, hacia la personalidad de sus autores como escritores conscientes de su tarea, con su peculiar teología. La agrupación *y* ordenamiento del material («formas») dentro de un determinado marco geográfico-espacial y cronológico por

parte del autor o redactor final se correspondía y se debía a unas perspectivas teológicas determinadas sobre Jesús. Si para Rudolf Bultmann, la composición en sí de los evangelios completos, editados y publicados, no ofrecía nada primariamente nuevo (todo estaba en las «formas» anteriores), para los defensores de la historia de la redacción, parecía ilógico que tras separar y diseccionar el material —las «formas» por separado—, su unión en un conjunto (el Evangelio terminado) no ofreciera nada nuevo e interesante. La historia de la redacción no discute que los evangelistas hayan elaborado por su cuenta una tradición anónima, pero esa reelaboración —opinan— es personal; no es impersonal y mecánica como ocurre con las leyes de la tradición oral transmitida en grupos. No es así: la reelaboración es peculiar y característica de cada evangelista.

Si para la historia de las formas había que recuperar la tradición más primitiva, para la de la redacción hay que aclarar la tradición propia de cada autor evangélico, su mundo, su peculiar imagen de Jesús, bajo la idea de que tal reconstrucción ayudará mejor a precisar el «contexto vital» del conjunto de la tradición tal como se consolidó definitivamente en la doctrina del cristianismo primitivo, antes de la formación de un canon de escritos sagrados, por tanto en su importantísimo período constituyente. Y eso era muy importante, porque la Iglesia primitiva no constaba solo de las primeras comunidades que transmitían pequeñas unidades orales, sino también de las comunidades de la segunda generación que habían elaborado, reelaborado y reinterpretado la fe en Jesús que vehiculaban esas tradiciones orales sobre el Maestro.

Así considerada, la historia de la redacción es, sin duda, la culminación del desarrollo de los métodos histórico-críticos. Simplificando mucho, el progreso del desarrollo de los métodos histórico-críticos en lo que concierne sobre todo a los evangelios puede verse del modo siguiente:

- A principios del siglo XX los críticos del Nuevo Testamento se habían preocupado sobre todo de las fuentes de los evangelios, especialmente de los evangelios sinópticos (crítica literaria y de fuentes).
- Después de la Primera Gran Guerra, desde 1919, la atención se centró en la investigación de los primeros estadios, orales, de la tradición evangélica (historia de las formas) y de qué leyes tiene a la hora de plasmarse por escrito.
- Tras la Segunda Guerra Mundial, el interés de la crítica se movió hacia el examen de lo que pudo ocurrir en el estadio final de la composición o redacción de los evangelios (historia de la redacción).

Por suerte, este trabajo de concentrar el foco de la atención en cómo se organizaban las formas primarias por parte de cada autor de los evangelios, o bien cómo de un evangelio a otro se organizaban las fuentes de

otra manera, se podía hacer con facilidad, porque ya se habían elaborado las sinopsis evangélicas, y porque pronto se consideró que había que tener también en cuenta el *Evangelio gnóstico de Tomás* y algún que otro apócrifo *(Evangelio de Pedro-,* Papiro Egerton 2; algunos papiros de la colección de Oxirrinco), por lo que se podían añadir parcialmente al trabajo sinóptico.

La investigación se plasma en realidad en la búsqueda de un tercer «contexto vital» para el género «evangelio». Un investigador renombrado, Joaquim Jeremías, aunque muy partidista, sesgado, en algunos aspectos, había señalado en su estudio sobre las parábolas un doble «contexto vital»: uno, en el ámbito de la actividad histórica de Jesús; otro, en la comunidad más primitiva, que las recrea y las transforma. La historia de la redacción intenta recobrar un tercero, a saber, el verdadero «contexto vital» de los evangelios en la historia de la Iglesia primitiva un poco posterior o, con otras palabras, el «contexto vital» de los evangelistas y de la comunidad para la que escriben, naturalmente más tardía cronológicamente que la del grupo primigenio de seguidores de Jesús, que tarde o temprano comenzó a reunir la tradición sobre él. Este «tercer contexto vital» también recrea y transforma, y fue fundamental para la formación de lo que luego será dogma. Por tanto, el interés central de la historia de la redacción consiste en responderse a una serie de preguntas como las siguientes, bajo la rúbrica general de cómo selecciona y manipula el material que llegó a sus manos:

• ¿Qué ideas innovadoras pudieron motivar las normas de trabajo de un evangelista concreto?[10].

• ¿Qué problemas teológicos, o sociológicos, de su propia comunidad son centrales para él? ¿Cómo intenta responder a ellos?

• ¿Cuál es la estructura fundamental del mensaje que el autor intenta plasmar?

• ¿Qué concepción del tiempo, de la historia, de las Escrituras, de la salvación, de la Iglesia, de la misión y persona de Jesús, etc., tiene el autor?

Parece, pues, claro que el proceder metodológico de la historia de la redacción consiste en descubrir y poner de relieve la selección, disposición y estructuración de materiales previos por parte de un autor o de un evangelista, canónico o apócrifo. Como el método tiene su aplicación plena en el estudio de los evangelios sinópticos, canónicos, y se aplicó a estos de modo preferente, a ellos se refiere lo que sigue.

10. Naturalmente, los trabajos de historia de la redacción pueden aplicarse a cualquier autor del Nuevo Testamento del que la investigación pueda aislar sus presuntas fuentes. Pero en este libro nos centramos preferentemente en los evangelios.

La investigación de la historia de la redacción se dirige en primer lugar a fundamentar la prioridad cronológica y la influencia como fuente de un evangelista sobre otro. Normalmente confirma lo que ya escribimos sobre la prioridad cronológica de Marcos (p. 134). Si en el caso de Marcos puede probarse razonablemente la existencia de fuentes reconstruibles, pueden formarse hipótesis sobre la actuación marcana respecto a esas presuntas fuentes.

En segundo lugar, la historia de la redacción estudia cada uno de los autores evangélicos investigando el sentido, el significado y el porqué de cualquier tipo de cambio o cambios de elementos dentro de una misma perícopa, o la complementación de un pasaje por medio de otros datos de la tradición. Normalmente atiende a los siguientes fenómenos:

• Mejoras estilísticas sobre la base utilizada (Marcos para los dos sinópticos, o tradiciones propias de cada uno de ellos, Lucas o Mateo); si se trata de Marcos, las fuentes previas pueden ser colecciones de milagros, de parábolas o la historia de la pasión. El problema es distinto en el Evangelio de Juan, ya que no pocas veces no presenta paralelos con Marcos y sigue su propio camino, que debe investigarse por sí mismo.

• Las aclaraciones al texto base, es decir, los añadidos propios de cada evangelista.

• Las omisiones de frases o expresiones difíciles. En general la abreviación de la fuente base.

• Cualquier tipo de añadidura, por ejemplo, de datos geográficos, topográficos o cronológicos a lo recibido por tradición; o bien adiciones de otras unidades literarias de la tradición sobre un esquema base.

• La transposición de metáforas e imágenes.

• La transposición de una perícopa completa.

• La unión de materiales erráticos (dichos o perícopas enteras que parecen haberse transmitido aisladamente porque aparecen en lugares diversos en la tradición sinóptica) y los medios literarios de los que se vale.

• El añadido de citas o de alusiones a la Biblia hebrea.

• La dramatización de una escena o de un dicho.

• Cualquier tipo de comentarios personales (se llaman técnicamente «redaccionales») sobre la fuente.

El estudioso, al encontrarse con estos fenómenos debe preguntarse el porqué de cada uno de ellos: ¿qué hay detrás?, ¿qué intención?, ¿qué nuevo sesgo aparece?, etcétera.

Al ponderar todas estas variantes y deducir las pertinentes consecuencias, el método de la historia de la redacción ha producido resultados notables en la percepción de cómo es la teología o el punto de vista particular de cada evangelista. De las líneas anteriores resulta claro cómo

la historia de la redacción tiene su propio interés, fines y metodología, aunque de hecho sea una continuación de la historia de las formas. La historia de la redacción no significa una complementación estricta en el posible acceso al Jesús histórico, ya que estudia un estadio posterior de la tradición, el redaccional, pero abre también nuevos cauces al señalar con mayor exactitud qué es primario y secundario en los diversos escritos del Nuevo Testamento, mostrándonos cómo los autores, evangélicos o de las cartas, siguen o modifican una determinada línea de tradición. De ese modo se reflexiona también de nuevo sobre la tradición primitiva, y por diversos caminos se pueden formular hipótesis sensatas sobre cómo fue el Jesús de la historia y cómo fue luego reinterpretado.

VI. EL ESTUDIO SOCIOLÓGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Desde que el *corpus* del Nuevo Testamento fue elevado a categoría de Escritura sagrada (hacia el último cuarto del siglo II), se introdujo la tendencia, al menos subconsciente, de apartarlo como algo divino de todos los condicionantes sociológicos e históricos. Hasta bien entrado el siglo XX, muchos estudiosos han considerado los textos sagrados como portadores de una revelación atemporal, prescindiendo de su contexto histórico y olvidando su relación con la vida concreta de las comunidades en los que se engendraron. Y en concreto sobre Jesús, se consideraba en él su doctrina como un fenómeno ideológico dentro del judaismo; para unos derivada de este y sin romper su marco; para otros, con una función rompedora del judaismo condenado a claudicar ante el cristianismo naciente representado por el mismo Jesús.

En la aplicación de métodos sociológicos a la Biblia fueron pioneros ciertos trabajos en torno a la Biblia hebrea que comenzaron a aplicar categorías sociológicas en sus estudios. Así, desde finales del siglo xix y comienzos del xx diversos autores relacionaron ya la historia de Israel con la de la Antigüedad en general recurriendo a categorías sociológicas respecto a la vida de los pueblos en la época de composición de tales tradiciones (J. Fenton), o bien se compararon las formas sociales, costumbres y ritos de Israel con los datos etnográficos acerca de los beduinos preislámicos (J. Wellhausen); o también se relacionaron los grupos sociales del antiguo Israel, su evolución y su interrelación con las ideas religiosas en general (M. Weber), o con el profetismo del entorno (A. Causse).

Sabemos ya que el despertar de los métodos histórico-críticos, sobre todo la historia de las formas, llevó a preguntarse no solo qué significaba un determinado pasaje del Nuevo Testamento, o en concreto de los eván-

gelios, sino también a demandar qué trascendencia tenía para el momento actual de la iglesia que lo había generado y cómo su situación vital dentro del grupo cristiano había influido en el proceso de su propio nacimiento como texto. Ahora bien, dijimos que la historia de las formas olvidó la perspectiva global del texto que estudiaba, y sobre todo el entorno humano desde o hacia el que iba dirigido, pero a la vez debe afirmarse que la fuerza de los presupuestos históricos desarrollados por ese método condujo no solo a la creación del método de la historia de la redacción, como acabamos de ver, sino también a la aplicación de la sociología al estudio del Nuevo Testamento en general y a los evangelios en particular, a partir sobre todo de los años treinta del siglo pasado. La sociología pretendía en realidad profundizar también en el concepto de «contexto vital» en el que se habían generado los evangelios, puesto de relieve en un principio por la historia de las formas.

El análisis sociológico es interdisciplinar y supone, además del dominio de los métodos exegéticos habituales, una buena dosis de conocimientos históricos y del modo de proceder de la moderna sociología. Con todo este aparato de estudio se pretende presentar el contenido de los textos del Nuevo Testamento en general no solo como meros enunciados teológicos, como puros productos mentales, sino como imbricados en una vida y en una situación particulares, cuyo conocimiento exacto —en todas sus direcciones: económica, política, de conflictos sociales— ayuda sobremanera a desentrañar el significado más profundo de los textos mismos. Con otras palabras, la historia concreta y las condiciones sociales han afectado y conformado el mensaje religioso; este no se generó en un estado mental aséptico, sino condicionado y limitado por unas coordenadas concretas de la vida real. Si estas hubieran sido otras, el mensaje habría sido distinto.

La consideración social del Nuevo Testamento ha de comenzar por interesarse por las experiencias reales de aquellos hombres que formaban las comunidades cristianas en la época de formación de este corpus. El investigador ha de introducirse en las actividades vitales de los cristianos tanto dentro de las propias comunidades como en su entorno social. La necesidad de tal consideración social se justifica precisamente por la posterior historia de los textos que se estudian. Si se desea comprender por qué motivo utilizó la Iglesia esos textos, por qué los conservó y reunió en un corpus otorgándole autoridad canónica, el investigador se ha de ocupar en primer lugar de los intereses y actividades de aquellos grupos cristianos que llevaron a cabo ese proceso de canonización (S. J. Case). En síntesis: «La exégesis sociológica pretende descubrir y explicar la interacción dialéctica entre expresión teológica y experiencia social, analizar la correlación entre realidades sociales y simbolizaciones religiosas» (Rafael Aguirre).

Tres escollos, sin embargo, ofrecen peligros serios al estudio sociológico:

a) Problemas de metodología. Hay una enorme cantidad de modelos y teorías sociológicas que son el marco o apoyo metodológico para enfocar un estudio sistemático. Es difícil encontrar uno que encaje bien con la complejidad de los posibles enfoques de los textos del Nuevo Testamento, o incluso de los evangelios mismos, dada su variedad.

b) Problemas de datos. El Nuevo Testamento proporciona pocos datos utilizables sociológicamente, puesto que su interés se centró en las concepciones teológicas. En parte puede resolverse este problema por inferencias y deducciones. Una lectura muy atenta de los textos descubre en palabras o frases, aparentemente inocuas, un venero de datos sociológicos. Un ejemplo básico: en Le 8,16 y 11,33 Jesús presenta una parábola, o comparación, que dice así: «Nadie enciende una lámpara *y* la cubre con una vasija, o la pone debajo de un lecho, sino que la pone sobre un candelera, para que los que entren vean la luz» / «Nadie enciende una lámpara y la pone en sitio oculto, ni bajo el celemín, sino sobre el candelero, para que los que entren vean el resplandor». Si se compara con el mismo dicho en la versión de Mt 5,15, «Ni tampoco se enciende una lámpara y la ponen debajo del celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a todos los que están en la casa», se observa que la formulación mateana —que describe cómo una sola lámpara alumbra toda la casa—, presupone una modesta casa israelita de una sola habitación, mientras que la versión lucana («a todos los que entran en la casa») está pensando en una casa helenística, más rica, y con varias habitaciones. Si se logran acumular ciertos datos que encajan bien con un determinado modelo sociológico, y se supone que del silencio del conjunto de los evangelios, o en su caso del Nuevo Testamento, se puede presumir la existencia de lo que falta, es posible inferir un contexto sociológico más rico.

Se ha argumentado también que no es imposible realizar un análisis sociológico sobre textos de los evangelios, pues existen métodos para «conseguir» esos datos hipotéticamente, pudiéndose efectuar comparaciones con fenómenos análogos o situaciones semejantes de la Antigüedad. Un caso concreto es el estudio sobre antropología y sociología del Mediterráneo que ocupa un buen monto de páginas de la obra de John D. Crossan, *Jesús, vida de un campesino judío* [1991][11], antes de entrar en materia concreta y tratar de definir la vida y el mensaje del Nazareno. Otra cosa es que acertara con el método, pues, en mi opinión, esta obra de Crossan presenta un Jesús imposible y pienso que su enfoque está radicalmente

11. Crítica, Barcelona, 1994.

equivocado. Menos arriesgada es la obra pionera de este tipo de investigación, la de Bruce Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*[11].

c) Creo, por último, que el estudio sociológico de los evangelios y del Nuevo Testamento en general puede presentar serios problemas de reduccionismo, es decir, puede darse el peligro de interpretar todos los datos según un sistema de aproximación único, a base de un modelo previo. Pongo un ejemplo: la consideración de Jesús como un predicador totalmente al estilo de los cínicos, que al parecer eran más abundantes de lo que creemos en la Decápolis y en el entorno pagano inmediato del Israel del siglo I. Una vez que se han descubierto ciertas analogías, sin duda entre el pensamiento y el modo de vida de Jesús con los filósofos cínicos, el esquema de investigación reduce su foco, su objetivo, y acomoda todos los datos, forzándolos, al esquema previo (es decir, al descubrimiento del parecido entre Jesús y los cínicos). Entonces, se dejan de lado en la práctica otros datos sociológicos, históricos, teológicos e ideológicos, el también —me parece, casi— evidente enraizamiento de Jesús en la apocalíptica de su tiempo, y se obtiene una imagen de un Jesús imposible, algo que ya dijimos, en la que apenas tiene cabida la tradición judía.

Aprovecho ahora para citar la crítica realizada por Rafael Aguirre, que ha practicado bastante el estudio sociológico del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo (por tanto nada sospechoso de ir en contra), a la imagen del Jesús cínico, obtenida de un análisis de los evangelios, sí, pero también y sobre todo de los análisis sociológicos de la antropología mediterránea antigua[12] [13]:

> La mayor crítica, por tanto, que se puede realizar al Jesús cínico es que no tiene en cuenta el trasfondo judío de su predicación y de su ministerio. Cros- san habla de un «campesino mediterráneo judío» y F. G. Downing[14] de una «combinación de filosofía cínica y de tradición cultural judía», pero el citado elemento judío desaparece casi por completo en sus interpretaciones.
>
> Concretamente la interpretación que estos autores dan del reino de Dios en Jesús me parece insostenible. B. L. Mack[15], Downing y L. E. Vaage[16] eli

12. EVD, Estella, 1995.

13. Lo que sigue es una cita en extractos del libro *Biblia y helenismo,* El Almendro, Córdoba, 2006, cap. VII: «La teoría de Jesús como un predicador cínico».

14. *Christ and the Cynics,* SOT, Sheffield, 1988.

15. *El Evangelio perdido. El documento Q. Unico texto auténtico sobre los orígenes del cristianismo,* Martínez Roca, Barcelona, 1994.

16. *Galilean Upstarts: Jesús' First Followers According to Q,* Trinity Press Internacional, Valley Forge, 1994.

minan toda referencia al futuro y para ellos el reino de Dios viene a ser, en línea con algunos textos cínicos y de Epicteto, el dominio sobre sí mismo y sobre la situación que le toca vivir, la libertad respecto a todo condicionamiento externo.

Ante esto hay que decir, sobre todo, dos cosas: la primera, que hay que hacer una gran violencia a los textos para eliminar del Jesús histórico toda referencia al reino de Dios futuro; la segunda es que indudablemente la principal referencia del mensaje sobre el reino de Dios de Jesús está en la tradición judía y, concretamente, en Daniel e Isaías. Jesús anunciaba y esperaba una intervención futura del reino de Dios que había de suponer una profunda transformación histórica, e invitaba a descubrir, aceptar y dejar fructificar ese reino de Dios que, como en germen, estaba ya irrumpiendo en el presente. La situación social de Jesús y de sus oyentes, el conjunto de su ministerio, la naturaleza de los desarrollos que introdujeron sus primeros discípulos, el tenor mismo de la expresión reino de Dios exige buscar sus antecedentes, ante todo en la tradición judía y resulta asombroso que se quiera explicar la predicación de Jesús al margen de ella. Por otra parte, es claro que tanto Juan Bautista como la comunidad primitiva de Jerusalén vivieron una notable tensión escatológica futura. ¿Es posible eliminar totalmente este elemento de Jesús, que se encuentra entre ambos? Tienen razón los autores que en la actualidad subrayan que Jesús fue un maestro o sabio, pero esto no puede llevar a eliminar el aspecto profético y escatológico de su predicación. Sin embargo sí es cierto que el mensaje de Jesús experimentó en la comunidad cristiana primitiva una fuerte apocaliptización, como consecuencia del entusiasmo pascual y como reacción ante las dificultades que experimentaron. Incluso las referencias al Hijo del hombre, juez glorioso y futuro, pueden ser secundarias y no remontarse al Jesús histórico. Muchos autores del *Jesús Seminar, y* concretamente los que defienden la imagen del Jesús cínico exageran de manera inaceptable, pero pueden ayudar a superar la figura excesivamente apocalíptica de Jesús que ha predominado durante mucho tiempo.

El ideal del método sociológico sería no aplicar tan solo los criterios y metodología de una moderna sociología histórica, sino intentar combinar el análisis sociológico con el literario y el teológico dentro de cada evangelio y del Nuevo Testamento en general. Las preguntas que se hace una investigación de este tipo podrían ser las siguientes:

- ¿Hay indicadores lingüísticos del texto que orienten hacia el plano sociológico?
- ¿Qué información presenta y cuál falta?
- ¿Aparece alguna terminología interna, específica del grupo que suponemos se halla detrás del texto?
- ¿En qué grado procura el texto la comprensión de los de fuera, y cómo y en qué circunstancias se los imagina?

• ¿Existen funciones normativas u orientaciones de conducta específicas en el texto?

• ¿Utiliza el texto instituciones sociales ya existentes? ¿Las corrige?

• En caso de utilización de tales estructuras, ¿ejercen estas influencias en la formación de la propia comunidad que está detrás del texto?

• ¿A qué grupos va dirigido el texto?

Formularse estas u otras preguntas puede ayudar a encontrar una nueva vía que descubra al investigador ciertas perspectivas que sin ese interés permanecerían ocultas.

Los resultados de este análisis son notables. A pesar de que he disentido en algunos puntos, pienso, por poner otro ejemplo, muy concreto y que estimo interesante, que la obra de Sean Freyne sobre Galilea y los evangelios, en especial *Galilee and Gospel*[17 18]*, y Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*[13]*,* son interesantes en perspectivas que ayudan a situar a Jesús. Por ejemplo, ¿qué sabemos de Galilea desde el punto de vista sociológico que pueda servir para comprender a Jesús?

Freyne manifiesta claramente su intención de acercarse a los evangelios de un modo multidisciplinar, sobre todo recogiendo cuantos datos puedan ofrecer la arqueología, antropología y sociología para iluminar en lo posible ese pequeño fragmento del Jesús real que es la reconstrucción científica del Jesús histórico. El estudio de los evangelios más antiguos, sin olvidar el escrito gnóstico de *Tomás,* es la base teniendo en cuenta su tendencia historizante, es decir, su deseo de ofrecer una «biografía» de Jesús con datos que en principio pueden ser históricos. En primer lugar, la aproximación peculiar de Freyne a los puntos más candentes de la interpretación de Jesús consiste en considerar cómo pudo afectar al Nazareno la «ecología» de Galilea (todas las circunstancias geográficas, económicas y sociales de esa región) unida a la tradición de los libros sagrados que Jesús veneraba, su Biblia judía en relación con Galilea.

Freyne sostiene que los indicios recogidos en los evangelios, no muy numerosos, apuntan a que Jesús veía a Galilea y sus gentes desde la perspectiva de su fe intensa en el Dios creador, fuente de la fertilidad de la tierra, y que esta creencia básica —tomada esencialmente de los relatos del Génesis, Levítico y el Deuteronomio, y de su desarrollo en los Profetas cuyo conocimiento profundo no puede negarse a Jesús—, colorearon no solo la forma itinerante de su ministerio, sino también su contenido: la creación daba muestras de la sabiduría divina, y la tierra y sus frutos debían ser bien tratados, pues eran propiedad de Dios. El empleo perverso

17. Brill, Leiden,

18. EVD, Estella,

del país por los terratenientes, la pésima situación de los pobres desposeídos de sus tierras condicionaron sin duda su elección de los indigentes como auditorio preferido para la proclamación del Reino.

El conocimiento por parte de Jesús de las historias bíblicas de la conquista de la tierra prometida y el asentamiento de Israel en ellas, con tres importantes temas, que motivaron parte del comportamiento de Jesús: *a)* El fracaso de las tribus a la hora de conquistar parte de las tierras del norte; *b)* Los cananeos expulsados teóricamente por Dios, pero que aún seguían viviendo en parte de la tierra que debería ser de Israel, y c) El atractivo que ejercían las ciudades fenicias especialmente por su riqueza.

A partir de esta perspectiva se pueden confirmar algunos rasgos del comportamiento de Jesús con los gentiles. En concreto, *a)* no hay signos o indicios de que Jesús tuviera una mentalidad irredenta, es decir, que fuera partidario de que Israel conquistara las tierras que teóricamente debían formar el «gran Israel»; *b)* No parece que Jesús fuera universalista: no visitó las tierras al norte de Israel (las regiones de Tiro y Sidón o la zona Cesárea de Filipo) para atraer a los paganos, ni para hacer proselitismo entre ellos. Jesús en general se mantuvo a distancia de los no judíos. Freyne sostiene que Jesús no dio muestras xenófobas ni se manifestó absolutamente contrario a los gentiles. En mi opinión, sin embargo, el episodio de la curación de la hija de la mujer sirofenicia (Me 7,24-29), que tiene ciertamente un final feliz (v. 29: «Vete; el demonio ha salido de tu hija»), posee antecedentes claramente xenófobos, puesto que Jesús denomina despreciativamente «perros» a los gentiles[19]. Junto con E. P. Sanders, Freyne sostiene que, a pesar de que Jesús no practicó el proselitismo entre los paganos, no debió de manifestarse radicalmente contrario a ello, porque el movimiento iniciado por su persona «acabó viendo la misión a los gentiles como una extensión lógica de Jesús mismo», hipótesis también muy discutible.

Finalmente, la parte más importante, en mi opinión, del libro está dedicada a la influencia del profeta Daniel, de Isaías —sobre todo— y de otros profetas en la mentalidad y acción de Jesús. Lo más interesante de Freyne es que la teología daniélica del sabio judío y la isaiana del «siervo de Yahvé» inspiraron el comportamiento de Jesús y de su grupo. Así, *a)* En sus valores sociales que se evidenciaban en su continua actitud en defensa de los pobres y de los desposeídos; *b)* En la afirmación de la identidad religiosa del pueblo judío y en la oposición a las exigencias absolutas de obediencia del Imperio romano (Freyne sostiene que Jesús se

19. «El le decía: 'Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos'. Pero ella le respondió: 'Sí, Señor; que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños'» (vv. 27-28).

opuso sibilinamente al pago del tributo al césar, lo cual me parece una exégesis correcta); c) En la teología de Jesús como partidario decidido de la restauración de Israel, pero no amigo de la violencia: al igual que los «sabios» que aparecen en el Libro de Daniel —empezando por este mismo— Jesús adoptó, por un lado, una figura de profeta sapiencial: se dedicó a instruir a todos los que pudo en la verdadera justicia, pero, por otro, dejó la venida del Reino absolutamente en manos de Dios. Evitó la atracción de la revolución violenta y practicó una resistencia más bien pasiva frente al poder siempre confiado en la intervención divina.

La acción de Jesús contra el Templo debe interpretarse —según Freyne— como un acto profético y simbólico, tanto a la luz de Isaías como del «Apocalipsis de los animales» del *Libro I de Henoc,* que Jesús seguramente conocía. El santuario de Jerusalén debía ser ante todo la casa de Dios, un lugar de oración (quizá no de sacrificios, según Freyne) en el que podrían congregarse en el futuro las naciones extranjeras para rogar a Yahvé, aunque este hecho no significara necesariamente su conversión a él. De algún modo, con ese intento subversivo de renovación del Templo, Jesús afirmaba, como su maestro Juan Bautista, que así como podían perdonarse los pecados —por el bautismo de Juan— independientemente del Templo, igualmente cabía la posibilidad de un acceso más directo a lo divino sin ligarse necesariamente al Santuario y sus prácticas religiosas.

Finalmente, Jesús —que, como hemos dicho, se inspiraba en la figura del sabio de Daniel y en el «siervo de Yahvé» de Isaías— pudo entender su muerte casi como una necesidad de su misión. Jesús pudo tener clara consciencia de que podría no ser precisamente el primer judío que iba a tener un fin violento por propugnar opiniones religiosas disidentes: así les había ocurrido a muchos profetas; el rey judío Alejandro Janneo, descendiente de los Macabeos, había crucificado a 800 fariseos que se oponían a que los Macabeos fueran a la vez sumos sacerdotes; Oní, el trazador de círculos, el justo, fue apedreado por negarse a pedir a Dios venganza contra unos adversarios, etc. Con otras palabras, Jesús pudo entender su final como algo previsto por Dios, al igual que el sabio (Daniel) que tiene tribulaciones, muere, pero que luego será vindicado por Dios; o como la figura del profeta-siervo-mártir de Isaías, que igualmente acepta heroicamente su muerte fundado en una firme esperanza de que Dios acabará haciéndole justicia.

Todo lo dicho sobre Freyne vale como ejemplo de cómo la consideración sociológica de las condiciones de vida de la Galilea de Jesús le ha llevado a formarse técnicamente una imagen de este.

VII. CRITERIOS DE AUTENTICIDAD DE LOS DICHOS Y HECHOS DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS

Ya en 1995, en un libro citado que sirve de introducción al estudio de los primeros escritos cristianos recogidos en el Nuevo Testamento, escribí sobre estos criterios[20]. Pero más tarde y con mayor amplitud y profundidad, Gonzalo del Cerro y Fernando Bermejo han vuelto a escribir sobre ellos, como herramientas filológicas a disposición del investigador para dilucidar si un dicho o un hecho de Jesús tiene visos de ser histórico o es más bien una refección, o incluso en casos, una invención de la Iglesia primitiva. El primero, G. del Cerro, redactó en un capítulo del libro *¿Existió Jesús realmente?* (ya mencionado; véase p. 14, nota 2) dedicado a los «Criterios de historicidad utilizados para la reconstrucción de la figura del Jesús histórico. Algunas reflexiones sobre su valor», donde trata de las fases de la crítica histórica de los evangelios, del estado actual de la cuestión en torno a los criterios de historicidad y donde hace también unas reflexiones sobre ellos. El segundo, en un artículo publicado en la revista *Estudios Bíblicos,* titulado «La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo»[21]. Así pues, cedo la palabra a estos colegas. Escribe Gonzalo del Cerro en el capítulo arriba citado:

> Hay un convencimiento de salida de que una certeza absoluta es difícilmente alcanzable. Así lo reconoce J. P. Meier[22], que ilustra su afirmación con el caso de Poncio Pilato. Que fue gobernador romano, *praefectus,* de Judea en los años 28 al 30 e.c. consta no solamente por los cuatro evangelios y los Hechos de los Apóstoles, sino también por Josefo, Filón, Tácito y por inscripción fragmentaria de Cesárea descubierta en el 1961. Siempre es posible que Josefo se confundiera, que el texto de Filón pudiera ser una interpolación cristiana y hasta que la inscripción de Cesárea fuera un fraude. Pero como todas estas suposiciones son poco o nada probables, la presencia de Poncio Pilato en Judea esos años como gobernador[23] goza de un alto grado de probabilidad. De no reconocerlo así, tendríamos que renunciar a todo conocimiento de la historia.
>
> Desde que comenzó la investigación histórica sobre Jesús con Hermann Samuel Reimarus (1768), el historiador aplica una serie de reglas o criterios para discernir lo antiguo (perteneciente al Jesús histórico) de lo más moderno (interpretaciones, retoques o añadiduras de las comunidades cristianas) en la

20. Citado en nota 69. Ahora me refiero a las pp. 136-138.
21. *Estudios Bíblicos* 70/3 (2012), pp. 370-401.
22. Véase p. 278, nota 20.
23. A partir del reinado de Claudio, 41 e.c., fueron denominados «procuradores», cargo que insiste más en la administración civil de la provincia que en la militar.

figura de Jesús presentada por los evangelios. Esos criterios son como normas u orientaciones filológicas a las que debe atenerse todo investigador, pues le ayudan a ir construyendo un conjunto seguro:

1. Criterio de desemejanza o disimilitud
2. Criterio de dificultad
3. Criterio de atestiguación múltiple

Un subcriterio importante es la percepción de los «patrones de recurrencia»

4. Criterio de coherencia o consistencia
5. Criterio de «rechazo y ejecución»

La inserción de Jesús en las coordenadas de su momento histórico

7. Criterio del estilo de Jesús
8. Criterio de huellas del arameo
9. Criterio de las tendencias evolutivas de la tradición sinóptica.

Haré un resumen del pensamiento de G. del Cerro utilizando a menudo sus propias palabras[24] en este capítulo del libro arriba citado. Comienzo por el primer criterio. Utilizaré además elementos del artículo del profesor F. Bermejo sobre todo para resaltar las dificultades que presenta la utilización de tales criterios:

1. *Criterio de desemejanza o disimilitud*

Ciertos dichos y hechos de Jesús pueden considerarse auténticos si se demuestra que no pueden derivarse del judaísmo antiguo o del cristianismo primitivo, o son contrarios a concepciones o intereses de esos dos movimientos.

Hay autores que etiquetan el criterio como de «originalidad»: se trataría de algo inesperado, nuevo, desconocido, único. Es la *uniqueness* de Jesús, como la denominan los anglosajones.

• Un ejemplo puede ser el uso de *'Abba* (arameo, «Padre», en tono familiar) por parte de Jesús (Me 14,36; cf. Gal 4,6 y Rom 8,15). En la época en la que Jesús vivió este modo de dirigirse a Dios era absolutamente raro. Solía utilizarse otra expresión al estilo de «Nuestro Padre celestial», que guardaba una mayor deferencia y distancia respecto a Dios. En Mt 6,9 («Padre nuestro que estás en los cielos...») se recoge la expresión más usual. Puede sospecharse por tanto que este uso peculiar de Jesús, que va en contra de lo normal del judaísmo de la época y que no tiene otra razón de haberse transmitido salvo el que Jesús se expresara así, es histórico.

24. Lo que sigue hasta la p. 219 es a veces una cita casi literal (aunque resumen) del texto del profesor Del Cerro, con algunas modificaciones y perspectivas mías. Creo inútil cargar todos los párrafos de estas páginas con comillas.

• El uso del *Amén* de valor afirmativo junto con formas del verbo griego *lego,* «decir»;

• La sorprendente y desconocida llamada de los discípulos por parte del Maestro.

• Las reticencias de Jesús a señalar un día de ayuno obligatorio en los tiempos mesiánicos (Me 2,19-20).

• La dureza de Jesús respecto a las leyes sobre el divorcio (Me 10,4).

• La prohibición de los juramentos por parte de Jesús (Mt 5,34).

Dificultades que afectan al uso de este criterio:

a) La fuerza de este criterio se basa en dar por ciertos unos conocimientos de los que carecemos en realidad, pues ignoramos muchos aspectos del judaismo del siglo I y de la Iglesia primitiva.

b) El criterio de disimilitud o desemejanza funciona en arenas movedizas, pues no parece lógico que para caracterizar a un personaje o un suceso, sea necesario extraerlo del contexto histórico, que suele ser el que lo hace comprensible. Deshistoriza, pues, a Jesús, eliminando de su enseñanza los múltiples aspectos en que este concordaba con su propia religión, el judaismo, y con las creencias de quienes se remiten a él, la comunidad cristiana primitiva. Corre el riesgo de confundir lo específico con lo característico; condiciona las conclusiones que pueden obtenerse, pues presupone la singularidad de Jesús. Supone que una idea o expresión «única» no podría proceder de un transmisor o un oráculo profético cristiano, que podría haberlo imitado a la perfección. Y en el fondo implica asunciones contradictorias, pues para ser aceptable como genuino, un dicho debería diferir del judaísmo contemporáneo, pero al mismo tiempo usar sus categorías y encajar en él.

Por ello, admitir solo como histórico aquello que no se parezca en nada a la herencia judía de Jesús o al pensamiento sobre él de la Iglesia posterior es inaceptable, porque supondría perder en la imagen de Jesús todo lo que este tuvo en común con el judaísmo de su tiempo y todo lo que las comunidades cristianas posteriores compartieron con él. La pintura de Jesús deducible de este criterio resultaría distorsionada y sería a todas luces falsa. Hay que complementarlo con otra regla que dé razón de lo que Jesús compartía con su tiempo, pues es hoy comúnmente admitido que Jesús solo puede entenderse dentro de las coordenadas, sociales, políticas, económicas y religiosas del Israel/Palestina de su tiempo.

2. *Criterio de dificultad*

Sería muy probable que una tradición procediera del Jesús histórico cuando tal tradición causa muchos problemas a la Iglesia posterior. No es

lógico que esta invente tradiciones sobre Jesús que luego habrían de plantearle dificultades para explicarlas.

Utilizan los ingleses el término *embarrasement* («embarazo» en el sentido de dificultad y estupefacción a la vez) para definir el sentimiento que producen ciertos hechos incómodos de la vida de Jesús, sobre todo para las ideas que de él se formó la Iglesia primitiva. Ejemplos:

• El bautismo de Jesús. A la Iglesia de finales del siglo I y a la del II causó problemas el hecho de que Jesús, al que se creía Dios y sin pecado, fuera bautizado por Juan Bautista como un pecador para la remisión de sus faltas. ¿De qué infracciones tenía que limpiarse el que presumía de que nadie podría argüirle de pecado? (Jn 8,46; Hb 4,15). Parece improbable que una historia tan molesta para los intereses teológicos de la Iglesia primitiva fuera un puro invento de esta.

• En los evangelios la figura del Nazareno tiene un aura de bondad, mansedumbre y serenidad. En Mt 11,29 Jesús mismo afirma ser «manso y humilde de corazón». Por ello cuando el evangelista Marcos (1,41) nos dice que en cierta ocasión Jesús se «enfadó muchísimo» (gr. *orgistheís)* cuando un leproso le pidió que lo curase, debemos sospechar que estamos ante un recuerdo histórico: Jesús no era solo manso, sino también iracundo. Ese dato contradice su proverbial mansedumbre. Nadie se habría atrevido a inventarlo. No es extraño que escribas posteriores enmendaran el texto eliminando el «se enfadó muchísimo» y escribiendo «se compadeció».

• Jesús no conoce el día ni la hora de los momentos finales del mundo (Me 13,32). Esta afirmación contradice la noción posterior de que Jesús es un ser divino, que todo lo sabe y conoce. Leemos en Marcos: «Sobre aquel día o la hora nadie sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre». No es verosímil que la Iglesia desde la fe pudiera atribuir a Jesús tan sustancial ignorancia. El escándalo —la dificultad— que tal expresión provocaba explica la omisión de las palabras «ni el Hijo» en algunos manuscritos de Marcos *y en* muchos e importantes del lugar paralelo de Mt 24,3.

• Existen unas treinta y cinco indicaciones en los evangelios[25] de que Jesús estaba directamente relacionado con la política de su tiempo y, al menos al final de su vida, afirmó con hechos ser el Mesías davídico con

25. Pueden verse en «El blog de Antonio Piñero»: 75 entregas desde 4 de enero hasta 22 de abril de 2017, donde se comenta un artículo propio «Jesús y la política de su tiempo». Ensayo-Epílogo anexo al libro *El discípulo,* de E. Ruiz Barrachina, Ediciones B, Barcelona, 2010, pp. 217-311, y otro de F. Bermejo al respecto: «Jesús and the Anti-

pretensión regia. Estos testimonios contradicen paladinamente la opinión de que Jesús fue un pacifista extremo y un predicador solo religioso, expresamente al margen de toda la política de su tiempo.

• El grito de Jesús en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Me 15,34 par). Por más que la expresión sea una cita del salmo 22,1, ese abandono en tales circunstancias ha sido desde siempre una dolorosa *crux theologorum* («dificultad» casi insuperable para los teólogos)... si admitimos que es probable que la frase provenga de Jesús. Y así lo parece.

Dificultades de este criterio:

Los dichos «embarazosos» se encuentran conservados en la tradición, lo que indica que tal vez no causaron suficientes problemas como para ser eliminados, y que las sensibilidades parecen haber sido variadas en las comunidades primitivas; lo que resultaría inasumible para unas no lo habría sido para otras. Esta dificultad tiene fácil respuesta: *a)* No podían omitir los evangelistas hechos muy testimoniados por la tradición; *b)* Los lectores no caen fácilmente en la cuenta de esta realidad —por ejemplo, los hechos o dichos pertinentes a la imagen de un Jesús pretendiente regio—, están muy dispersos entre otro material evangélico; además, algunos faltan en ciertos evangelios, y están rodeados de una «vida» de Jesús superencomiástica. Todo ello hace que tales indicios pasen desapercibidos o se neutralicen.

3. *Criterio de atestiguación múltiple*

Pueden considerarse auténticos aquellos dichos o hechos de Jesús que están testimoniados por diversos estratos de la tradición, por ejemplo, la Fuente Q, *Marcos, material propio de Mateo o de Lucas, tradiciones especiales recogidas por Juan o por otras fuentes exteriores al Nuevo Testamento. si son fiables y muestran una información independiente; por ejemplo, ciertos evangelios apócrifos como el texto primitivo reconstruible del* Evangelio de Pedro; *el* Evangelio de Tomás, *el llamado Papiro Eger- ton 2; el Papiro de Oxirrinco 840. Igualmente deben considerarse como atestiguados múltiplemente los dichos o hechos de Jesús recogidos por formas y géneros literarios diferentes, y por tanto de diverso origen: relatos, exhortaciones, controversias, parábolas, plegarias.*

Román Resistance. A Reassessment of the Arguments»; *Journal for the study of the his- torical Jesús* 12 (2014), pp. 1-105, que forma la base de mi argumentación posterior.

Ejemplos de la utilización de este criterio pueden ser:

• La predicación del reino de Dios como tema central de la actividad de Jesús aparece testimoniada en todas las fuentes (desde Q hasta el *Evangelio gnóstico de Tomás)* y en diversos géneros literarios como parábolas, diálogos didácticos, bienaventuranzas, etcétera.

• La presencia de discípulos junto a Jesús, algunos relatos de milagros, alguna clase de relación entre Juan Bautista y Jesús, la enseñanza de este en parábolas, su interés por los marginados y pecadores, un cierto conflicto con sus contemporáneos sobre la observancia del sábado, la mención habitual de la expresión Hijo del Hombre.

Dificultades en el empleo de este criterio son: *a)* La presencia de muchos testigos textuales podría deberse no tanto al carácter genuino del dicho transmitido, sino al interés que suscitó en los individuos o grupos cristianos que lo transmitieron, y este interés pudieron suscitarlo también dichos tempranamente atribuidos a Jesús, *b)* Cabría sospechar además que, cuanto más afín resultara un dicho (o una historia) a los primeros cristianos, menos probabilidades existen de que Jesús lo compusiera, es decir, que fuera un creación espontánea posterior de la comunidad.

Por otra parte, es posible también responder a estas dificultades: resulta fácil entender por qué muchos dichos posiblemente genuinos no gozan de atestiguación múltiple, a saber, porque eran susceptibles de crear problemas teológicos u ofender sensibilidades (Le 9,59-60), porque su sentido dejó de comprenderse (Le 16,16), o porque no resultaban relevantes en contextos diferentes (las polémicas con fariseos en Lc 11,39-52).

Un subcriterio importante es el denominado «patrones de recurrencia», a saber:

Cuando un motivo o tema se reitera a menudo en las fuentes, en distintos estratos y formas literarias, presenta indicios genéricos de historicidad sin que para ello sea necesario —a menudo, de hecho, no sería posible— adquirir certeza de la autenticidad de todos y cada uno de los pasajes aislados. La lógica subyacente es que la presencia recurrente del motivo sugiere que este se introdujo en la tradición en un período temprano y mediante varios transmisores, y que por tanto ya pronto fue aceptado como central.

Ejemplos:

• Hemos indicado arriba que Jesús se presentó, al menos al final de su vida, como el mesías de Israel. Este mesianismo no estaba reñido con cierta violencia al menos pasiva. Puede también considerarse como un mesianismo con pretensiones regias, a saber, al trono vacante de David, lo que

implicaba un rechazo de la dominación romana sobre Israel y, como consecuencia, el que Jesús fuera considerado, desde el punto de vista del Imperio romano, un sedicioso que deseaba acabar con la estructura del Imperio, al menos en tierra israelita. Lo que resulta instructivo es que el motivo de la naturaleza —y su pretensión— regia emerge con tal frecuencia en los evangelios que es apenas creíble que haya sido inventado o sea el fruto de una mera casualidad.

• Indicios sobre los numerosos puntos de contacto entre Jesús y Juan Bautista tanto de actuaciones como ideológicos.

• Indicios sobre el carácter material y político, terreno en suma, del concepto del reino de Dios según Jesús.

A propósito de las dificultades de este subcriterio, escribe Fernando Bermejo:

> Dado que cabría objetar que la propia reiteración de un motivo en las fuentes puede hacer sospechar la presencia de intereses ideológicos de sus autores, es necesario reiterar que en ninguno de los evangelios Jesús es presentado de manera clara y sistemática como aspirante a la realeza (es material furtivo). Los indicios textuales que nos permiten inferir la existencia de esa pretensión están diseminados en varias obras diferentes (evangelios y Hechos), y además dispersos dentro de cada una de ellas. Solo cuando estos *disiecta membra* (miembros esparcidos allá y acá) son examinados sinópticamente, es decir, en conjunto, reunidos, es posible vislumbrar la imagen que en conjunto conforman. Además, hay cierto material destinado a contrarrestar las obvias implicaciones de esa imagen. Todo esto indica que la recurrencia del motivo no parece deberse al interés de los evangelistas en resaltarlo, sino más bien a que no pudieron evitar reproducirlo, y ello por haber estado firmemente anclado en la tradición[26].

A esto añado un símil que es fácil de entender: aunque alguna viga de las que sostiene un tejado sea débil, el conjunto de las vigas puede ser válido para sostenerla.

4. *Criterio de coherencia o consistencia*

Puede definirse así:

Se puede aceptar como material auténtico de Jesús todo aquello que es coherente o consecuente con lo establecido como auténtico por los otros tres criterios anteriores, de disimilitud, dificultad y atestiguación múltiple.

26. Véase blog «Cristianismo e Historia» de 1 de diciembre de 2016.

Ejemplos:

• A partir del uso del arameo *'Abbá,* Padre, por parte de Jesús, considerado como auténtico con alto grado de probabilidad y adscribible a él, y las diversas menciones en los evangelios a sus ratos de oración, se puede deducir que Jesús proclamaba de sí mismo un contacto cercano con Dios. Es admisible la deducción de que lo que Jesús pensaba de su relación con la divinidad era igualmente predicable de cualquier otro ser humano, israelita justo principalmente.

• A partir del núcleo de la predicación de Jesús sobre la venida e instauración del reino mesiánico en la tierra de Israel son verosímilmente históricas —al menos en el núcleo que puede estimarse primitivo—, las parábolas, las bienaventuranzas y el padrenuestro, por ejemplo.

La gran dificultad en el uso de este criterio es que puede emplearse subjetivamente: depende de la fiabilidad de una imagen de Jesús obtenida por el investigador previa a su aplicación. Ante todo, solo puede situar un dicho o historia de Jesús a la luz de otros, y determinar por tanto si podría haber sido dicho o hecho por él, pero no sirve para concluir si efectivamente lo fue; máxime, si se tiene en cuenta que es plausible que quienes crearon la nueva tradición sobre Jesús habrían procurado ajustarla a su imagen ya usual. Podría resaltar su carácter subjetivo el hecho de que donde unos lectores perciben inconsistencia entre dos dichos o hechos de Jesús, otros declaran compatibilidad y armonía.

5. *Criterio de rechazo y ejecución de Jesús*

El quinto criterio es peculiar de John P. Meier, el autor de la obra *Un judío marginal*[17], quien lo denomina de este modo; pero puede generalizarse. Se definiría así:

Partiendo del rechazo que padeció Jesús por parte de importantes sectores de sus contemporáneos y que acabó en el final cruento de la cruz, se buscan gestos o palabras de Jesús que pueden explicarlo: algo hizo o dijo Jesús para provocar un final tan radical y expeditivo.

Ejemplos:

• El título puesto sobre la cruz puede ser un indicio y uno de los hechos certificados como auténticos por el uso de este criterio. Que se denomine a Jesús «rey de Israel» es evidentemente una explicación razona-

27. EVD, Estella; cinco volúmenes y aún inconclusa. Hacemos una amplia reseña-comentario a esta obra en pp. 278-279.

ble de por qué el Imperio tenía que quitarlo de en medio, puesto que nombrarse, o aceptar que otros lo nombraran, rey (davídico) de Israel con toda su carga nacionalista y antiextranjera no podía ser aceptado por Poncio Pilato.

• El Jesús manso y humilde de corazón, narrador de parábolas estéticamente hermosas, defensor de los habituales perdedores sociales, no podía levantar iras y sospechas si a estas actitudes no añadía otra clase de reivindicaciones de índole «revolucionaria».

Concluye J. P. Meier (citado por G. del Cerro):

> El Jesús histórico amenazó, molestó, irritó a mucha gente: desde los intérpretes de la Ley hasta la aristocracia sacerdotal, pasando por el prefecto romano, que finalmente lo procesó y crucificó. El punto básico de partida para reconstruir al Jesús de la historia es el suceso incontrovertido de su muerte violenta en la cruz.

6. *Criterio de plausibilidad histórica.*

Este criterio utiliza ante todo el concepto de la inserción de Jesús en las coordenadas de su momento histórico. Más que instrumento o criterio de discernimiento por sí misma es una norma complementaria que da verosimilitud a lo conseguido por otros criterios. Puede definirse así:

Es verosímilmente histórico en la reconstrucción de Jesús aquello que encaje con los datos obtenidos por medio de los criterios anteriores y contribuya a situar plausiblemente a Jesús en su contexto y coordenadas judías. También será histórico lo que en este contexto y en la figura global de Jesús obtenida anteriormente contribuya a explicar situaciones peculiares del cristianismo primitivo que se pueden aclarar por la influencia de Jesús en sus seguidores.

Por tanto, sería verosímilmente histórico en nuestras fuentes «lo que cabe entender como influjo de Jesús en sus seguidores y al mismo tiempo solo puede haber surgido en un contexto judío». Curiosamente, este criterio de plausibilidad histórica conduciría más bien a sostener lo contrario al «criterio de desemejanza» (primer criterio), ya que sostiene que todo lo que se afirme de Jesús, pero no pueda encajar en el previsible contexto judío de su época, tiene los visos de no ser histórico. Esta observación es correcta, pero la investigación histórica debe ser siempre un modelo de equilibrio y deben conjugarse diversos criterios. Ejemplos:

• De nuevo, el bautismo de Jesús dentro de las coordenadas de los seguidores del Bautista tal como las dibuja Flavio Josefo en *Antigüedades*

de los judíos XVIII116-117: un movimiento de regeneración judía, tras la muerte de Herodes el Grande, del que participan otras muchas gentes de la época y que propugna el arrepentimiento como condición necesaria para la venida del reino de Dios que se esperaba ansiosamente.

- Los milagros de sanación y exorcismo de Jesús.
- Las características no solo espirituales sino también materiales del reino de Dios.
- Las pretensiones mesiánicas, incluso regias, de Jesús al menos al final de su vida pública.

Dificultades: como he indicado más arriba, este criterio no es más que un apoyo a lo anteriormente fijado por la investigación, cuyos resultados se hacen plausibles, simplemente, porque encajan con el contexto judío de la época.

7. *Criterio del estilo de Jesús*

Varios autores, sobre todo confesionales, enumeran entre los criterios secundarios o complementarios lo que denominan «estilo peculiar de Jesús», sobre todo, el estilo vital. Puede definirse como:

El resultado del conjunto de lo que habla y las acciones de Jesús en los evangelios cuya impresión general, por mucho que estos escritos sean obras de propaganda, no puede ser radicalmente erróneo ni radicalmente sesgado.

Este criterio vale tanto como decir que la crítica interna de los evangelios puede valorar como propio del personaje Jesús un cierto «sonido personal y un colorido inconfundible» que impregna sus palabras y dichos. A Jesús le gustaba la «descripción concreta, intuitiva, pintoresca, la agudeza ingeniosa, la antítesis tajante». Ejemplos:

- Las parábolas, en su mayoría.
- Los dichos hiperbólicos de Jesús referidos al juicio, del estilo de Me 9,45: «Y si tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo. Más vale que entres cojo en la Vida que, con los dos pies, ser arrojado a la gehena» (véase Mt 18,18).

La dificultad de empleo de este criterio es que más que criterio es solo indicio, y solo relativamente sólido en su autenticidad. No puede aplicarse a los hechos de Jesús como si este tuviera un estilo de «amor al prójimo», de «crítica de la hipocresía», etc., porque tal criterio supone que ya se tiene un conocimiento suficiente de los hechos o dichos de referencia. Para emplear este «criterio» se debe poseer previamente un retrato de

Jesús que sirva de punto de comparación en el estudio de los datos discutidos y discutibles.

8. *Criterio de los restos o huellas que el arameo, lengua madre de Jesús, ha dejado en las palabras conservadas en griego*

Puede precisarse así:

Siendo el arameo el idioma más hablado en Judea y Galilea en el siglo I e.c. y obviamente la lengua materna de Jesús, es lógico esperar que las tradiciones que de él se derivan y se presentan traducidas al griego mantengan rastros de esa lengua, puesto que Jesús pensaba y se expresaba en ella.

No obstante, debe estimarse que este criterio no es más que un aspecto de los que se refieren al estilo de Jesús o al ambiente social en el que vivió. Por consiguiente, vale más para confirmar que para probar la historicidad de un dicho o un hecho. El texto del Evangelio de Marcos recoge en exclusiva varias palabras pronunciadas en arameo por Jesús:

1) En la resurrección de la hija de Jairo: *Talithá, kümi* («Muchacha, levántate»: Me 5,41).

2) En la curación del sordomudo: *HiftahIEphphatá* («Abrete»: Me 7,34).

3) La invocación al Padre en Getsemaní: *'Abbá* («¡Padre!»: Me 14,36).

4) El grito desde la cruz, de mayor color arameo que el paralelo de Mt 27,4 El *'Elohí* de Me 15,34 es más arameo que el *'Elí* de Mateo.

En opinión de la mayoría de los investigadores, el estudio de los vestigios árameos en los textos del Nuevo Testamento es muy útil para entender mejor los conceptos originados en ese idioma. Ahora bien, tiene sus dificultades: si el arameo era la lengua dominante en el Israel del siglo i e.c., los judíos cristianos podrían formular en su lengua materna conceptos que estuvieran más o menos de acuerdo con la doctrina del Maestro y luego atribuírselos a este, lo mismo que griegos cristianos podían valerse de sus conocimientos lingüísticos para paliar el excesivo color arameo de un texto. Por eso, creo que el «argumento arameo» es quizás solo un buen indicio para situar ciertos dichos en su contexto; en ocasiones para profundizar en el significado del dicho al retrotraducirlos a esa lengua y en otras, para resolver aparentes incongruencias de los dichos jesuánicos ya traducidos a la nueva lengua. Pero, al margen de otros criterios, no va más allá de la posibilidad y hasta de una cierta probabilidad, sobre todo porque si se comparan las retroversiones realizadas por diversos especialistas, se ve que divergen entre sí —a menudo bastante—, con lo cual surgen muchas dudas sobre a qué retroversión atenerse.

9. *Criterio de las tendencias evolutivas de la tradición sinóptica*

Puede parafrasearse así:

Parece evidente que detrás de los evangelios sinópticos existía una tradición oral de hechos y dichos de Jesús, y que de la fase oral se pasó a los escritos que la recogían. Igualmente, que los escritos evidencian aun sin pretenderlo las tendencias teológicas de quienes los recogían, como ha puesto de manifiesto el método de la historia de la redacción en el ámbito de los evangelios. Es posible seguir la pista a las tendencias de los sinópticos para poder liberar los datos originales del toque tendencioso de los redactores.

Mateo escribe su obra bebiendo de Marcos y de la Fuente Q, pero luego añade pasajes exclusivos y originales —o bien comentarios y enmarques— que delatan una tendencia, una actitud que impregna de alguna manera toda su obra. Otro tanto podemos afirmar de Lucas. Marcos por su parte toma la tradición y da su propia versión de ella enmarcándola igualmente, disponiéndola según intención personal y añadiendo breves comentarios. Todos estos procedimientos redaccionales son detecta- bles por la crítica y eliminables del ámbito del Jesús histórico. Así pues, a partir de hechos que parecen incontrovertibles, este noveno criterio propone eliminar toda tendencia o sesgo tendenciosos de cada sentencia o acción de Jesús en los evangelios. Sin duda, es un trabajo fascinante, aunque laborioso y a veces sujeto a interpretaciones subjetivas. El halo particular que define a los sinópticos y los distingue de sus paralelos puede ser la piedra de toque para llevar a buen puerto esta labor. Rudolf Bultmann y otros críticos creyeron en la posibilidad de descubrir esas leyes que marcaban la evolución en las tendencias de los evangelistas sinópticos. Por ejemplo, sabemos ya cómo Bultmann fijó la ley de que la tradición escrita suele aumentar malévolamente la participación de los fariseos —a los que se dibuja con mala o pésima luz— en las discusiones sobre la Ley que Jesús mantuvo con personajes anónimos.

Pero la mayoría de los críticos suele objetar que no es fácil descubrir y seguir el rastro de esas tendencias y transformarlas en normas para su uso práctico. Al menos puede decirse que tales «leyes» serían dudosas como poco. A pesar de todo, dentro del espectro de ciertos detalles —ampliaciones, resúmenes, nombres e insistencia en circunstancias, marco geográfico o temporal, etc.—, se puede percibir una tendencia generalizada que marca el perfil literario y teológico de los autores sinópticos. Por consiguiente, el uso de este criterio puede ser un buen método para llegar a datos verosímilmente históricos que luego serán confirmados por otras vías.

Conclusión general

Gonzalo del Cerro concluye su tratamiento valorativo de los criterios de autenticidad en la obra mencionada *(¿Existió Jesús realmente?)* con las siguientes palabras, que resumo y parafraseo levemente:

> Después de repasar los criterios de historicidad generalmente enunciados por diversos autores y su valoración, se impone la obligación de notar algunas apreciaciones generales a manera de conclusión. Ante todo, expresar el convencimiento de que la reflexión sobre los criterios de historicidad ha iluminado de forma sensible la concreción de los resultados de la investigación sobre el Jesús histórico. Se ha hablado incluso de un «criterio de consenso», no solo en el sentido de que haya aumentado el consenso acerca de la historicidad de ciertos hechos y dichos de Jesús, sino también en la profundidad de su estudio y en el avance en el conocimiento de los hechos reales que están en la base de la tradición. Es un hecho que con estos estudios se ha logrado recuperar una parte interesante del Jesús de la historia.
>
> Por lo que a los criterios concretos se refiere, estimo que ninguno tiene un valor apodíctico por sí solo. Su fuerza se potencia y multiplica cuando se combinan varios a la vez. El de «disimilitud» o «desemejanza», tiene un gran peso específico en tanto en cuanto es capaz de trazar la originalidad del personaje Jesús. Pero necesita el apoyo de los criterios de dificultad y de coherencia, ya que la originalidad no puede ser tanta que lo convierta en un extraerlo, desgajado de su ambiente natural.
>
> Todos los criterios colaboran, en mayor o menor medida, al conocimiento del Jesús histórico. Todos hacen positivas aportaciones a la rentabilidad del esfuerzo del investigador. Tengo la sensación de que todos los representantes de las distintas tendencias actúan con honradez, con el deseo básico de buscar una verdad que interesa a todos. Los apriorismos, de uno u otro signo, son siempre peligrosos en la investigación histórica (pp. 224-226).

VIII. ANÁLISIS LITERARIO-HISTÓRICO-CRÍTICO DE UN TEXTO EVANGÉLICO: LUCAS 23

Este análisis, a modo de ejemplo, ofrece en primer lugar una traducción de algunas secciones de este capítulo, que pretende ser lo más literal posible para suplir la falta de un estudio del texto griego mismo. Pero la literalidad no debe suponer en modo alguno una quiebra de las normas de sintaxis y estilo propias de la lengua castellana. Tras la traducción va alguna nota de crítica textual si fuere necesario, y luego el comentario breve que presenta rasgos de todo tipo de crítica.

Le 23,1-5: Comparecencia de Jesús ante Pilato (textos paralelos en Me 15,1-5; Mt 27,1-2.11-14; Jn 18,28-38)

23 [1]Y levantándose todos ellos, lo condujeron ante Pilato. [2]Y comenzaron a acusarlo, diciendo: «Hemos hallado a este extraviando a nuestra nación, prohibiendo pagar los tributos al césar y diciendo que él es el mesías rey». [3]Pilato le interrogó diciendo: «¿Eres tú el rey de los judíos?». El respondió: «Tú lo dices». [4]Pilato dijo a los sacerdotes jefes y a las multitudes: «No hallo delito alguno en este hombre». [5]Pero ellos insistían, diciendo: «Solivianta al pueblo enseñando por toda Judea, comenzando desde Galilea hasta aquí».

23,1-5 Salvo el v. 1, no hay correspondencia en Marcos para esta perícopa. Los estudiosos varían: unos sostienen que Lucas está reescribiendo imaginativamente a Marcos; otros que sigue una fuente distinta, el denominado «material propio». Dado lo concreto e importante de las acusaciones que siguen, parece más probable la segunda opinión, aunque no podemos saber de dónde proviene: las actas romanas del proceso se han perdido. El evangelista comienza a insinuar que la responsabilidad de la condena de Jesús correspondió a los romanos, pero acepta la instigación de las autoridades judías, sacerdotes saduceos preferentemente y sanedritas. El pueblo y los fariseos no participan. Este pasaje es particularmente importante para la hipótesis de un Jesús sedicioso a los ojos del Imperio, y ofrece la causa más verosímil *y* la explicación más sencilla, clara y directa de su condena a la cruz.

1 *todos ellos:* literalmente: *toda la multitud de ellos.* Se refiere naturalmente a la asamblea del sanedrín mencionada en 22,6, que se había reunido por la mañana (Marcos: por la noche). En Lucas esta frase tiene el cometido de resaltar la culpabilidad de los jefes de los judíos en la muerte de Jesús, aunque no todos, según 23,51: José de Arimatea era favorable a Jesús.

lo condujeron ante Pilato: era preciso y conforme a derecho, puesto que los judíos no poseían el denominado *iusgladii,* potestad de condenar a pena capital, reservado a las autoridades imperiales.

2 *comenzaron a acusarlo:* Lucas está convencido de que estas acusaciones son falsas. Pero por suerte para el historiador moderno, recoge lo que pudieron ser cargos verdaderos contra Jesús de naturaleza totalmente política. Jn 18,28 pone en duda que la acusación fuera directa, pues afirma que los acusadores no entraron en el pretorio, la residencia de Pilato en Jerusalén, bien sea la Torre Antonia (según unos estudiosos), o bien el antiguo palacio de Herodes el Grande (según otros), para no contaminarse y poder comer la Pascua.

Hemos hallado a este: griego *heúramen,* del verbo *heurísko* (español, «eureka»), que tiene la connotación de que Jesús ha sido «pillado *in fraganti»,* por tanto, con testigos.

extraviando a nuestra nación: «extraviar» al pueblo es pecado gravísimo de un profeta, que merece la muerte; véase 1 Re 18,17 respecto a Elias en opinión del rey Ajab, y especialmente Dt 13,2-6: un profeta que extravía al pueblo debe

morir. En Hch 16,7 y 24,5 se explica —a propósito de los seguidores de Jesús— que este extravío es una incitación a amotinarse y rebelarse contra el Estado.

prohibiendo pagar los tributos al cesar-, véase Me 12,14-17. A pesar del evangelista, y de la interpretación usual, esta es la explicación histórica más verosímil. Si Jesús hubiera permitido pagar el tributo, habría perdido instantáneamente el favor de sus partidarios.

el mesías rey. afirmación también concordante con las exclamaciones del pueblo en la entrada triunfal, según Lucas mismo (19,38), no contradichas por Jesús, sino confirmadas ante la protesta de los fariseos (Le 19,40: si el pueblo es obligado a callar, hablarán las piedras). Todo este capítulo, ya sea por parte de la acusación, como de Pilato y el pueblo, confirman las pretensiones regio-mesiánicas de Jesús al menos al final de su vida, aunque quizás movido por impulsos de sus seguidores más fanáticos. Jesús sería el rey davídico, a pesar de las dudas del Jesús marcano en Me 12,35-37.

3 *¿Eres tú el rey de los judíos?... Tú lo dices:* se supone que Pilato sabe lo que pregunta. La respuesta de Jesús es insatisfactoria y se debe muy probablemente a la mano del evangelista, que desea dejar abierta la posibilidad de entender a Jesús como un pacifista convencido; son otros, no sus obras ni palabras, los que lo acusan de sedición.

4 *Pilato dijo...a las multitudes:* Lucas adelanta la presencia de la multitud a este pasaje, mientras que Marcos y Mateo la hacen intervenir por vez primera en el episodio de Barrabás.

No *hallo delito alguno en este hombre:* incluso muchos comentaristas confesionales estiman que esta respuesta, y la postura general de Pilato que proclama tres veces (v. 22) la inocencia de Jesús, es totalmente inverosímil en un prefecto romano y más aún en un personaje de carácter muy recio y cruel como Pilato (véase 13,1: matanza de peregrinos galileos ordenada por el prefecto). Los evangelistas, sobre todo Mateo y Lucas, construyen conscientemente la imagen no histórica de un Cristo (mesías) pacífico. Su fuente se halla en los judeocristianos de la diáspora deseosos de que los romanos distinguieran claramente el judeocristianismo del judaísmo normativo, después del levantamiento judío contra Roma del 66-70 e.c. Pilato no podía aceptar que nadie se declarara, o que se sospechara que un individuo se declaraba, rey de los judíos negando la majestad absoluta de Tiberio.

5 *Solivianta... hasta aquí:* la acusación endurece la hipótesis anterior de que Jesús se manifestó como rey mesiánico solo al final de su vida: comenzó todo incluso en la predicación galilea.

Lc *23,6-12: Jesús ante Herodes Antipas*

6 Y al oírlo Pilato, inquirió si el hombre era galileo. 7 Y tras averiguar que era
de la jurisdicción de Herodes, lo remitió a Herodes, que estaba también él en
Jerusalén en aquellos días. 8 Herodes por su parte, al ver a Jesús, se alegró
mucho, pues estaba deseoso de verlo desde hacía mucho tiempo, ya que había
oído hablar de él y esperaba ver algún signo suyo. 9 Le preguntó con muchas
palabras, pero él nada le respondió. 10 Es-

taban presentes los jefes de los sacerdotes y los escribas, acusándolo con vehemencia. [n]Lo menospreció también Herodes junto con sus soldados y, a modo de burla, lo envolvió en una vestidura espléndida y lo devolvió a Pilato.[12]Aquel día se hicieron amigos Herodes y Pilato, pues con anterioridad habían estado enemistados entre sí.

23,6-12 Este pasaje solo está testimoniado en Lucas; carece, pues, de atestiguación múltiple. La mayoría de los exegetas opina que este episodio del envío a Herodes no es histórico, sino una creación de la comunidad primitiva o del desconocido autor del material propio a partir del salmo 2,1-2 (muy importante en la teología cristiana el v. 7: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy»; los w. 1-2 aparecen citados por Pedro en Hch 4,25-28: «¿Por qué se agitan las naciones, y los pueblos mascullan planes vanos? Se yerguen los reyes de la tierra, los caudillos conspiran aliados contra Yahvé y contra su Ungido»), Otros opinan que fue Lucas mismo el que compuso el episodio inspirándose en informaciones propias (9,9: «Herodes dijo: 'A Juan, le decapité yo. ¿Quién es, pues, este de quien oigo tales cosas?'. Y buscaba verlo»). El envío de Pilato a Herodes hace ver que todos los poderes malvados de la tierra están en contra del «Ungido» de Yahvé, Jesús, el Mesías. ¿Concibe Lucas este pasaje como un paralelo al envío de Pablo por parte de Festo, el gobernador romano, al rey Herodes Agripa II en Hch 25-26? Algunas autoridades judías, según el evangelista, fueron también imparciales: Jesús *y* Pablo son devueltos al gobernador respectivo sin que se les declare culpables (Hch 13,28: «Los príncipes de los judíos [...] sin haber hallado causa ninguna de muerte pidieron a Pilato que le quitase la vida»). Es posible también que ayudara a esta ficción 1 Cor 2,7-8 («Hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo, pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria»). Por otra parte, como se señalará, la perícopa contiene algunas inverosimilitudes internas, lo que la hace más que sospechosa, no histórica.

Lc *23,13-25: Condena de Jesús a la crucifixión (textos paralelos en Me 15,6-15; Mt 27,15-26; Jn 18,39-19,16)*

[13]Y Pilato, tras convocar a los jefes de los sacerdotes, a los dirigentes y al
pueblo,[14]les dijo: «Me habéis presentado a este hombre como amotina-
dor del pueblo, y ved que yo, tras interrogarlo ante vosotros, no he ha
llado en este hombre culpa alguna de la que le acusáis; [15]ni tampoco He
rodes, pues nos lo envió, y ved que nada ha cometido merecedor de pena
capital. [16]Así que, tras haberle dado un escarmiento, lo soltaré». [17 [18]Pro-
rrumpieron en gritos de manera unánime, diciendo: «¡Quita a este del me-
dio! ¡Suéltanos a Barrabás!», [19]el cual había sido arrojado a la cárcel por
una revuelta ocurrida en la ciudad y por homicidio. [20]De nuevo, Pilato se
dirigió a ellos, queriendo soltar a Jesús. [21]Pero ellos clamaban, diciendo:

«¡Crucifícalo, crucifícalo!». [22]Él, por tercera vez, les dijo: «Pues ¿qué mal ha hecho este? No he encontrado en él delito alguno merecedor de muerte. Así que, tras haberle dado un escarmiento, lo soltaré». [23]Pero ellos instaban con grandes voces pidiendo que fuera crucificado, y sus voces arreciaban. [24]Y Pilato decidió que se hiciera efectiva su demanda. [25]Soltó al que demandaban, al que por revuelta y homicidio había sido metido en la cárcel, y a Jesús lo entregó a su voluntad.

Nota previa de crítica textual-, el versículo 17 dice: «Era preciso que les liberara (a un preso) durante la fiesta» y ha sido eliminado en la edición de N-A[28], que seguimos. El motivo principal de la supresión es su ausencia en excelentes manuscritos como el Vaticano, Alejandrino *y* P[75]; otros testigos la sitúan al final del v. 19. Su presencia como añadido, o glosa de un escriba que la toma de Me 15,6 o Mt 27,15, se explica bien dado que ayuda a entender por qué aparece Barrabás en el v. 18.

23,13-25 Esta sección sería en parte verosímil en cuanto continuación del juicio rápido romano *(cognitio extra ordinem)* al que había sido sometido Jesús. Pero es de nuevo inverosímil la reacción de Pilato intentando liberar a Jesús. Se ha observado que esta triple pronunciación del gobernador se contrapone a la triple negación de Pedro (22,54-62). Lucas, o su posible fuente, el autor del material propio, evita la mención de la denominada «costumbre» de que el gobernador liberara a un preso durante la Pascua (insinuada en Me 15,6 y explicitada con toda claridad en Mt 27,15 y Jn 18,39), quizás porque era consciente de que tal costumbre no existía ni en Judea ni en ningún lugar del Imperio (de hecho es muy discutida entre los investigadores, incluidos los judíos), e insiste en que Pilato cede ante el pueblo. Sea como fuere, es también inverosímil la liberación de un revolucionario, culpable de homicidio (Me 15,7). Hay una vez más diversas concomitancias del Evangelio de Lucas con el de Juan como el «Quita a este de en medio» (Jn 1,15 = Le 23,18) y el doble «Crucifícalo» (Jn 19,6 = Le 23,21). Es difícil negar que Juan conociera a Lucas. Igualmente se han señalado paralelos de este capítulo con Hechos de los Apóstoles, sobre todo en 2,23; 3,13-15; 4,10. 27-28; 10,39 y 13,27-29.

18 *Barrabás:* literalmente «hijo del padre»; en arameo *Bar-abbá.* Esta denominación ha dado lugar a múltiples especulaciones; la más curiosa quizás es la que identifica a Jesús con este personaje; o bien que había dos revolucionarios que se llamaban «Jesús». Dada la fantasía del autor del material propio, las inverosimilitudes señaladas, tanto de Pilato como de Herodes y la actuación del pueblo, parece sensato adoptar una actitud escéptica respecto a la historicidad de todo el episodio.

21 *Crucifícalo:* Lucas pensaba probablemente que el extravío del pueblo —siempre amigo de Jesús y que luego se arrepiente (v. 48)— es parecido al de Judas en 22,3, cuya mente estaba ofuscada por la invasión de Satanás en su interior. El grito doble del pueblo parece inverosímil, pues el Jesús histórico debía de ser un héroe antirromano. Se trata, por tanto, de un producto redaccional lucano. El imperativo presente en griego indica una petición reiterada.

lo entregó a su voluntad.-, un modo de hacer hincapié en la inocencia de Jesús (y de los cristianos frente al Imperio), en la bondad de los magistrados romanos, y en la maldad de los judíos. El evangelista se cuida de nuevo de exonerar de culpa a los romanos, y considera la muerte de Jesús como un asesinato con visos de legalidad. Pero los culpables son solo los judíos, que fuerzan la voluntad débil pero favorable a Jesús de Pilato. El mismo Herodes Antipas se había abstenido de condenar a Jesús; solo se burla de él (v. 15). Los vv. 21 y 25 han sido fuente inagotable del antijudaísmo cristiano, aunque quizás Lucas no fuera consciente de ello. Le pudo más el deseo de resaltar tanto la inocencia de Jesús como la justicia del Imperio romano, con el que la nueva religión deseaba mantener buenas relaciones, pues a Lucas le parecía vital que fuera así. En Hechos las autoridades romanas serán ecuánimes o favorables a los cristianos (13,12. 28; 18,14-15).

Le 23,26-43: Crucifixión (textos paralelos en Me 15,20-32; Mt 27,31-44; Jn 19,16-27; Evangelio de Tomás *79)*

[26]Y cuando lo conducían, echaron mano de un tal Simón de Cirene, que venía del campo, lo obligaron a portar la cruz detrás de Jesús. [27]Le seguía una gran muchedumbre del pueblo y de mujeres que plañían y se lamentaban por él. [28]Volviéndose Jesús hacia ellas, dijo: «Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos, [29]porque, mirad, vendrán días en los que dirán: ‘Dichosas las estériles, los vientres que no engendraron y los pechos que no criaron’. [30]Entonces comenzarán a decir a los montes: ‘Caed sobre nosotros’, y a las colinas: ‘Sepultadnos’. [31]Porque si con el leño húmedo hacen esto, con el seco ¿qué pasará?». [32]Llevaban también otros dos malhechores para ser ajusticiados con él. [33]Y cuando llegaron al lugar llamado «Cráneo», allí lo crucificaron a él y a los malhechores; a uno a la derecha y al otro a su izquierda. [34][Jesús decía: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»]. «Y echaron suertes mientras se repartían sus vestidos». [35]Y estaba presente el pueblo, mirando. Y se burlaban de él también los dirigentes, diciendo: «A otros salvó; sálvese a sí mismo, si este es el Mesías de Dios, el elegido». [36]Y se mofaban de él también los soldados; se acercaban ofreciéndole vinagre [37]y diciendo: «Si tú eres el rey de los judíos, sálvate a ti mismo». [38]Había también sobre él una inscripción: «Este es el rey de los judíos». [39]Y uno de los malhechores colgados le injuriaba diciendo: «¿No eres tú el Mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros». [40]Pero el otro, en respuesta, le recriminaba diciendo: «¿Ni siquiera temes a Dios, estando en la misma condena? [41]Nosotros, por nuestra parte, justamente, pues recibimos lo adecuado por lo que hicimos, pero este nada inapropiado ha hecho». [42]Y dijo: «Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino». [43]Y le dijo: «En verdad te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso».

Notas previas de crítica textual

1. El v. 34 aparece entre corchetes en el texto griego de N-A^{28}: *[Jesús decía: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»]:* esta primera parte del versículo apareces impresa así porque los editores se sienten incapaces de dilucidar si esta pertenecía al texto original de Lucas o no. El número y calidad de los manuscritos están equilibrados. El P^{7S} la omite, pero el Sinaítico la atestigua; el Vaticano y el códice Beza la omiten en la primera versión. De cualquier modo, el vocabulario (el vocativo «Padre», la idea de rezar por los enemigos son luca- nos 10,21; 11,2 y 6,28) y la ignorancia de las gentes como paliativo del pecado de haber condenado a Jesús aparece también en Hechos (3,17; 7,60 y 13,27).

2. En el v. 38 un manuscrito importante, el Sinaítico, añade: «escrita (la inscripción) en letras griegas, latinas y hebreas». Pero los críticos rechazan que sea el texto original, ya que está ausente de muy buenos manuscritos como el P^{75} y el Vaticano y porque si hubiese pertenecido al original no se explicaría por qué había sido omitida. Lo contrario, la añadidura sí es perfectamente explicable a partir del texto paralelo de Jn 19,20.

3. En el v. 42 *«cuando llegues a tu reino»* los manuscritos presentan dos lecturas diversas: A. «Cuando llegues a tu reino» (griego *élthes eis ten baisleían sou)-,* B. «Cuando vengas con tu reino» *(élthes en tei baisleíai sou),* es decir, «revestido de tu poder real». La decisión no es fácil porque la lengua griega de la época confundía las dos maneras de expresarse (tanto en las preposiciones como en el dativo, que estaba en franca decadencia); así pues, ambas podían significar lo mismo. Se escoge la primera porque está mejor atestiguada: Papiro 75 y códice Vaticano. Aunque la expresión es apocalíptica, plenamente judía y correspondiente al Mesías, en su estado actual es totalmente cristiana; por tanto, secundaria. Además, muchos manuscritos añaden «Señor» a «Jesús», con lo que la cristianizan aún más.

23,26-43 Este es el momento clave del evangelio. Lucas introduce en parte material propio (27-32). Algunos críticos vuelven a subrayar la importancia del número tres en esta sección: tres palabras de Jesús (vv. 24,43 + 46: la crítica no hace a veces ninguna división en el v. 43, sino que prolongan esta perícopa hasta el v. 49); tres burlas (35: de los magistrados; 37: de los soldados; 39: del denominado mal «ladrón») y tres consecuencias de la muerte de Jesús (sobre el oficial romano: 47; sobre el pueblo: 49; sobre los conocidos). El número tres aparece en el dicho de Jesús a las mujeres de Jerusalén (estériles; vientres; pechos). Es instructivo comparar este pasaje con los posibles paralelos del Cuarto Evangelio, Jn 19,17-30: «Juan» nada sabe de Simón de Cirene; Jesús mismo lleva su cruz: la teología johánica lo muestra obediente al designio del Padre y actuando libre y autónomamente. Juan presenta a la madre de Jesús, a María Magdalena *y* al discípulo amado al pie de la cruz, lo cual es inverosímil: los romanos no podían permitirlo (Jn 19, 25-27). Inserta una frase de Jesús en el episodio del vinagre («Todo está cumplido»: Jn 19,30). Pero estos desacuerdos o añadidos no justifican de ningún modo la idea de que el Cuarto Evangelio no conoce la tradición sinóptica, sino que solo subraya la idea de que utiliza además las suyas propias, como los demás evangelistas.

26- 32 El camino al Calvario tiene una importancia especial en Lucas. Marcos solo menciona la labor del Cireneo, que ayuda a Jesús a llevar la cruz. En Lucas aparecen este personaje, una «gran multitud» y las «hijas de Jerusalén» que lloran su destino, como muy favorables a Jesús. La comparación de Le 23,26 («Y cuando lo conducían, echaron mano de un tal Simón de Cirene, que venía del campo, lo obligaron a portar la cruz detrás de Jesús») con Me 15,20-21 («Y lo sacaron para colgarlo del madero. [21]Y cargaron a uno que pasaba, Simón Cireneo, padre de Alejandro y de Rufo, que venía del campo, para que llevase su madero») hace pensar en que Lucas tiene una fuente particular distinta de la de Marcos, pues comparando los dos, se notan notables diferencias. En Lucas: *a)* La futura crucifixión no aparece señalada; *b)* No se fuerza a Simón para que lleve la cruz, sino que ponen la mano sobre él; *c)* No se menciona a sus dos hijos, Alejandro y Rufo; *d)* Simón lleva (se utiliza otro verbo) la cruz «detrás de Jesús», detalle que Marcos no precisa. El único contacto literal Lucas-Marcos es aquí la expresión «que volvía del campo». Por tanto, parece que se confirma que los dos evangelistas tienen fuentes distintas, aunque señalen el mismo hecho.

26 *echaron mano de un tal Simón de Cirene-,* este episodio es negado expresamente por Jn 19,17, que afirma que Jesús llevó él mismo su cruz. Era sabido que en Jerusalén vivían judíos de la diáspora (Cirene, región de la actual Libia) a la espera de la venida del Mesías, en cumplimiento de la profecía de Za 14,4. El condenado a la muerte en cruz llevaba solamente el *patibulum,* es decir, la parte horizontal de la cruz. Normalmente el palo vertical estaba ya clavado en el lugar de la ejecución, o se hacía *ex professo* por los verdugos. La teología lucana (9,23: «Tome su cruz cada día, y sígame» y 14,27: «El que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío») considerará a Simón un discípulo de Jesús.

27- 32 Este material exclusivo de Lucas dio lugar al episodio legendario de la mujer que no solo se lamentó, sino que enjugó con un lienzo el rostro de Jesús, que quedó grabado en él (Verónica es un vocablo mezcla de latín y griego *verus [ejikón:* «verdadera imagen»); algunos críticos consideran que la inspiración para crearlo fue el pasaje de la hemorroisa de Me 5,25-34. La tradición de la Verónica, que nació en Francia o en Italia, es medieval (conservada en manuscritos del siglo XIV) y anterior a la *Leyenda Aurea* de Jacobo de la Vorágine. El fragmento aparece de alguna manera en el *logion 79* del *Evangelio gnóstico de Tomás.*

T7 gran muchedumbre del pueblo: si el dato es auténtico (está solo testimoniado por Lucas), tendría sentido si se piensa que Jesús como sedicioso para el Imperio sería un héroe popular. El que fueran también *mujeres* es típico del evangelista, que las dibuja siempre como favorables a Jesús.

se lamentaban por él: el hecho parece el cumplimiento de la profecía de Za 12,10-11 («harán lamentación por él como lamentación por hijo único»), lo que lo hace sospechoso en cuanto a su historicidad.

30 *«Caed sobre nosotros», y a las colmas: «Sepultadnos»:* cita de Os 10,8. Las citas bíblicas continuas apuntan a una creación comunitaria del pasaje como cumplimiento de las Escrituras.

31 *leño húmedo:* se ha apuntado que esta comparación se apoya quizás en Pr 11,30: «El fruto del justo es un árbol de vida...». Pero es dudoso. La continuación de Proverbios es más probable: «Si el justo recibe su recompensa en la

tierra, ¡cuánto más el pecador y el malo!»: si al justo (Jesús, según Lucas que concibe la pasión como el martirio injusto de un justo) Dios lo trata así, cuánto más al malvado (los habitantes de Jerusalén que condenan a Jesús). De cualquier modo, la presunta frase jesuánica parece una profecía de la futura caída de Jerusalén, en el 70, lo que la hace también sospechosa en cuanto a su autenticidad (véase 21,20-24).

32 *a otros dos malhechores:* el lapsus de Lucas es evidente, ya que Jesús no es para él ningún «malhechor» (griego *kakoúrgos).* Obsérvese aquí el cambio del marcano (15,27) *lestes,* «bandido, sedicioso político», al lucano *malhechor* común (de ahí vienen el «buen y el mal ladrón»). Esta mutación de vocablos es apologética; sirve para apartar de la mente del lector cualquier indicio de actividad política sediciosa por parte de Jesús. Además, se cumplía así la Escritura de Is 53,12: el justo «indefenso fue entregado a la muerte y fue contado entre los malhechores, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los malhechores».

33 *a uno a la derecha y al otro a su izquierda:* que fue una crucifixión colectiva está testimoniado también en Jn 19,18, quien recalca que Jesús estaba en medio de ellos. El apócrifo *Evangelio de Pedro* (10) recoge también esta precisión. Normalmente no se suelen obtener conclusiones de este hecho; pero lo más verosímil *y* sencillo es que los romanos escenificaran esta crucifixión triple como escarmiento público (vv. 27-28) de los enemigos judíos del Imperio, que los dos bandidos pertenecieran al grupo de Jesús y que fueron apresados con él en Getsemaní, mientras que los otros discípulos huyeron y que Jesús fuera su jefe. Este hecho podría explicar también los improperios de uno de ellos contra Jesús, quien no supo librarlo de la muerte en cruz.

37-38 *rey de los judíos:* la designación de Jesús por parte de los soldados y el título de la cruz es un testimonio, de cuya historicidad no dudan los críticos, que refleja fielmente de nuevo, y con solemnidad, las pretensiones mesiánico-regias de Jesús. En todo el capítulo se repite la palabra «rey». Una vez más es claro el motivo de la condena a muerte por parte del poder imperial: Jesús era un sedicioso contra la majestad del emperador al cuestionar su domino político y atribuírselo a sí mismo. Esta es la interpretación más sencilla y adecuada del *titulus crucis.*

39-43 Episodio también exclusivo de Lucas, aunque con una mínima base en Me 15,32b. Unos comentaristas lo atribuyen al autor del material propio y otros directamente a la inventiva de Lucas o de su comunidad. Su interés principal es resaltar la inocencia de Jesús.

39 *¿No eres tú el Mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros:* las dos frases pueden entenderse bien como una recriminación de un seguidor de Jesús que siente el fracaso de su mesianismo, pues les habría prometido la llegada inmediata del Reino. Alude también a la fama de taumaturgo de su maestro. Otros opinan que son una mera creación de Lucas.

40 *estando en la misma condena:* no es nada claro el sentido. Quizás se refiera la «misma condena» al otro bandido: el segundo «malhechor» acepta la culpabilidad de haberse rebelado contra el Imperio, pero no la protesta contra Dios de su colega, porque él sigue creyendo que Jesús es el Mesías, aunque haya fracasado. La continuación destaca la inocencia de Jesús: nada hay de justo en la condena. Toda la escena parece una construcción apologética del evangelista o de su fuente.

43 *hoy estarás conmigo:* el «hoy» contradice claramente la creencia en la resurrección «al tercer día» y expresa una fe en una resurrección instantánea concebida como exaltación al cielo, sin intervención del cuerpo por el momento.

Le 23,44-49: Muerte de Jesús (textos paralelos en Me 15,33-41; Mt 27,45-56; Jn 19,28-30)

44Y era ya alrededor de la hora sexta, y se produjeron tinieblas sobre toda la
tierra hasta la hora nona, 45por haberse ocultado el sol. El velo del Templo se
rasgó por el medio. 46Y clamando con voz potente dijo Jesús: «Padre, en tus
manos deposito mi espíritu». Habiendo dicho esto, expiró. 47Viendo el
centurión lo sucedido, glorificaba a Dios diciendo: «Realmente este hombre
era justo». 48Y toda la multitud allí reunida para este espectáculo,
contemplando lo ocurrido, se volvió golpeando su pecho. 49Estaban presentes,
a distancia, todos sus conocidos y las mujeres que le habían acompañado
desde Galilea, viendo esto.

Notas de crítica textual

1. En el v. 45, nuestra traducción, «por haberse ocultado el sol», corresponde al griego *tou helíou eklipóntos* y es la mejor atestiguada por los manuscritos. Pero otros, también importantes, como el Alejandrino y el códice Ephraemi rescriptus (C) leen «Y el sol se ensombreció» (griego *kai eskotísthe ho hélios)* que parece una «lectura más fácil»: al caer en la cuenta los escribas de que no puede haber eclipses con luna llena, estimaron que se produjo un sencillo oscurecimiento.

2. En el v. 48, «la multitud [...] se volvió golpeando su pecho» muchos manuscritos presentan añadidos diversos para realzar el arrepentimiento. Así, el códice Beza lee «El pecho y sus frentes», y la versión siríaca, muy antigua, lee «¡Ay, lo que no ha ocurrido! ¡Ay de nosotros por nuestros pecados!», añadidos que son claramente secundarios. La lectura más breve es la preferible.

23,44-49 La crucifixión está narrada con extrema sencillez. Es casi seguro que Lucas deja aquí su material propio y retoma el hilo de la narración marcana, pero omite la frase final de Jesús, que Marcos transcribe en arameo (Me 15,34-35), porque parecía denigrante para la imagen de Jesús, aunque conviniera a la muerte lucana del justo aparentemente olvidado por la divinidad. Igualmente es exclusiva de Lucas la frase postrera de Jesús, v. 46: «En tus manos deposito mi espíritu». De acuerdo con su concepción del «martirio injusto» de Jesús, Lucas sustituye la exclamación del oficial romano «Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios» por «Verdaderamente este hombre era justo». El apócrifo *Evangelio de Pedro* presenta aquí numerosas variantes de poco interés, que pueden ser fantasiosas o proceder de otras fuentes orales.

44 *la hora sexta:* contado a la manera romana: la primera hora eran las seis de la mañana, el alba; por tanto, al mediodía.

la tierra entera: puede referirse a Jerusalén, a Judea, o a todo Israel. Cuando esto se escribe, muchos años después de la muerte de Jesús, no había modo de comprobar la veracidad de este fenómeno.

45 *por haberse ocultado el sol:* como este fenómeno no puede darse en luna llena, los evangelistas están pensando, sin problema alguno (según Jos 10,13, «El sol se detuvo y la luna se paró hasta que el pueblo se vengó de sus enemigos»), en una intervención especial divina.

46 *Padre, en tus manos deposito mi espíritu:* la exclamación corresponde a Sal 31,6. El que se trate de una cita bíblica hace sospechosa su historicidad. Si es Lucas el autor de Hechos, muestra al protomártir Esteban muriendo con una exclamación parecida: 7,59.

47 *centurión... glorificaba a Dios... justo:* el oficial romano es el símbolo del reconocimiento pagano de la inocencia del Mesías; el imperfecto implica una duración continuada: lo hizo varias veces; «justo» no significa aquí justificado ante Dios por cualquier falta, ni miembro de la alianza debido a la justicia divina y a la rectitud del ser humano, sino «inocente». Algunos estudiosos vuelven a insistir en que desde el punto de vista de Lucas, el episodio de la pasión *y* la cruz parece más la muerte injusta de un justo o la de un profeta en acto de servicio que un sacrificio para la salvación del ser humano, el medio divino de la redención. Da la impresión, se argumenta, como si Lucas no hubiese desarrollado aún la teología del sacrificio expiatorio de Jesús por los pecados de la humanidad. Pero esta opinión es exagerada, pues no resulta nada fácil probar que Lucas niegue el valor salvífico de la muerte en cruz. Es cierto que el evangelista no recalca como Mateo el hecho de que la sangre derramada de Jesús sirve para el perdón de los pecados (Mt 26,28), pero tampoco lo hace Marcos. Este habla solo de que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (10,45) y que la «sangre de la alianza es derramada por muchos» 14,24).

49 *a distancia, todos sus conocidos:* es otro intento de Lucas por no dejar mal la imagen de los discípulos (no se refiere a los parientes) que habían huido a Galilea; en Marcos y Mateo aparecen solamente las mujeres. Solo el sintagma «a distancia» podría implicar, según Lucas, una cierta cobardía de sus seguidores. Las mujeres, también a distancia, salen mejor paradas en Lucas porque de ellas se afirma aquí que habían seguido siempre a Jesús (véase también 8,1-3, que puede ser una refección de Me 15,40-41).

Le 23,50-56: Sepultura de Jesús (textos paralelos en Me 15,42-47; Mt 27,57-61; Jn 19,38-42)

50Y he aquí que un varón de nombre José, miembro del Consejo, hombre
bueno y justo 51procedente de Arimatea, ciudad de los judíos, esperaba el
reino de Dios. 52Este, presentándose a Pilato pidió el cuerpo de Jesús, 53y
tras haberlo bajado, lo envolvió en una sábana y lo depositó en un sepul
cro excavado en la roca, en el que nadie había sido puesto aún. 54Y era el
día de la preparación y el sábado apuntaba. 55Y las mujeres que lo habían
seguido, las que habían venido con él desde Galilea, vieron el sepulcro y
cómo había sido colocado su cuerpo; 56y tras regresar, prepararon aro-
mas y mirra. Y el sábado descansaron de acuerdo con el precepto.

Nota previa de crítica textual-, en el v. 53 la frase «en el que nadie había sido puesto aún», aparece expandida en diversos testigos. Así, muchos manuscritos escritos en mayúsculas toman de los pasajes paralelos «Me 15,45 y Mt 27,60» la frase «e hicieron rodar una piedra grande sobre la puerta de la tumba». El códice Beza exagera así: «Y él (José de Arimatea) colocó sobre la tumba una piedra que no podrían hacer rodar ni veinte hombres». Naturalmente, el texto breve es el original.

23,50-56 Lucas toma de Marcos la intervención de José de Arimatea, al que adorna con virtudes griegas por su cuenta; el descendimiento y sepultura de Jesús eran en extremo importantes para justificar posteriormente la resurrección como verdadera y las apariciones. Por ello Pablo en el breve credo de 1 Cor 15,3-5, que «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras». Una tumba vacía valía de poco si no se probaba que había sido controlada previamente y que era totalmente real.

un varón de nombre José, miembro del Consejo-, se refiere, casi sin dudas, al gran Sanedrín de Jerusalén. Hay una gran discusión entre los estudiosos acerca de la historicidad del personaje. Muchos lo consideran una creación de la tradición que está detrás de Marcos.

decisión y su actuación: en todo este capítulo Lucas ha presentado a los jefes de los sacerdotes y a los escribas, miembros del Consejo, acusando incansablemente a Jesús (vv. 1.3.5.10.13.35). Lucas, por su parte, describe una sesión del Consejo por la mañana (22,6; Marcos, por la noche 14,53; Juan, semanas antes: 11,47-53) en la que se condena a Jesús sin pruebas suficientes.

Arimatea: ciudad no identificada hasta hoy. Los arqueólogos suelen identificarla con Ramatáyim (1 Sam 1,1; 1 Mac 11,34); otros con Ramá e incluso Ramala.

ciudad de los judíos: se argumenta que este sintagma es una prueba de que Lucas no es judío. Pero el argumento no parece válido, puesto que el autor/redac- tor del Evangelio de Juan, que parece totalmente judío, llama a los de su nación, y hace que Jesús los denomine también así, «los judíos», como si ellos no lo fueran. Aquí «judíos» está en oposición a los paganos, simbolizados en Pilato.

esperaba el reino de Dios: esta frase volandera es una buena prueba de que el reino de Dios según los judíos, *y* los seguidores de Jesús (José en secreto, según Jn 19,38), aún no había venido; no estaba aún presente.

52 *pidió el cuerpo de Jesús:* no era en absoluto infrecuente esta petición; ni parece que tampoco la' concesión lo era, sobre todo en el caso de condenados ricos. Tanto Marcos como Lucas señalan así la distancia de la familia de Jesús y sus discípulos, respecto a la suerte final de aquel. El derecho romano dejaba a menudo sin sepultura los cuerpos de los malhechores, lo que era una agravación del castigo. Entre los judíos no era esa la costumbre (véase Dt 21,22-23: «No dejarás que su cadáver ‘del ajusticiado’ pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios»; y también Flavio Josefo, *Guerra* IV 317).

53 *tras haberlo bajado:* para conciliar esta noticia con la afirmación de Hch 13,27 («los habitantes de Jerusalén y sus jefes... lo bajaron del madero y lo pusieron en un sepulcro»), afirmación muy probable sostenida por el criterio de dificultad, se ha supuesto, «mera hipótesis», que José de Arimatea sería el alto funcionario judío, encargado por el sanedrín de bajar los cadáveres de los ajus-

ticiados *y* arrojarlos a la cueva o fosa común dispuesta para los malhechores. La tradición posterior lo magnificaría y elevaría a miembro del sanedrín. Lo importante del texto de Hechos es la idea de que Jesús fue sepultado por los judíos (probablemente en una fosa común, a pesar del vocablo escogido por Lucas en el pasaje: griego mnemeíon, «sepulcro») y que fue muy difícil, si no imposible, recuperar el cadáver de Jesús.

55 *vieron el sepulcro y cómo había sido colocado su cuerpo:* al evangelista le interesa sobremanera que hubiera testigos del enterramiento del cadáver de Jesús, ya que en realidad de las narraciones evangélicas se deduce, como apuntamos, que el cadáver de Jesús nunca fue encontrado. De ahí la leyenda de que los discípulos habían robado su cuerpo (Mt 28,11-15). Ahora bien, el testimonio de las mujeres era poco válido en el judaísmo; sin embargo, no podía obviarse, porque la tradición mantenía que el origen de las apariciones estaba en las mujeres del grupo.

56 *prepararon aromas y mirra:* para Lucas es todavía viernes; Marcos 16,1 afirma que los compraron pasado el sábado. Los judíos no seguían la costumbre egipcia del embalsamamiento, sino que simplemente añadían aromas para contrarrestar el hedor de la putrefacción.

descansaron de acuerdo con el precepto: véase Ex 20,10; Dt 5,12-14. Al menos en época posterior, de la Misná (siglo III), los rabinos sostenían que era lícito realizar en sábado todos los preparativos para la sepultura.

Este breve comentario histórico-crítico al capítulo 23 del Evangelio de Lucas puede convencer al lector de que la tarea de hacer exégesis no es una cuestión de leer simplemente el texto y sacar nuestras conclusiones en el siglo xxi. Es bastante más complicada si se pretende hacerla bien.

En líneas generales puede concluirse que tanto este texto lucano como el de los otros evangelistas se apoya sobre un relato previo, una «Historia de la pasión de Jesús», compuesta por un personaje anónimo, que había sido antes utilizado por Marcos y probablemente también por Mateo y en gran parte por Lucas. Si el Evangelio de Juan tuvo en sus manos una versión diferente es objeto de discusión. De cualquier modo, la historicidad del hecho fundamental —pasión y muerte de Jesús— no parece admitir dudas, mas por otra parte, respecto a la historicidad de ciertos detalles, el investigador se siente inseguro, porque parece que fueron forjados o al menos torneados para que se acomodaran a textos proféticos previos de la Biblia hebrea considerados mesiánicos.

Según Bovon y otros, la historia previa de la pasión fue concebida como un memorial litúrgico para ser recitado en el marco de una celebración semanal o anual. He señalado en ocasiones[28] que se trata de un

28. *La verdadera historia de la Pasión,* editado junto con E. Gómez Segura, EDAF, Madrid, 2008.

relato voluntariamente literario, en el que se reúne en una semana —respetando la ya antigua norma de unidad de acción, lugar y tiempo— acontecimientos que ocurrieron durante más tiempo, quizás cerca de seis meses, basado no solo en los hechos, sino también en las interpretaciones de textos de la Escritura.

Este relato del terrible pero providencial destino de Jesús, tenía como función reunir a la comunidad, recordar la base histórica de su nueva fe, subrayar el cumplimiento dentro de la «economía» o plan de la salvación efectuado sobre todo por el final de la vida de Jesús en conformidad con las Escrituras de Israel, y quizás servía también como guía para los peregrinos judeocristianos que visitaban Jerusalén con la esperanza de estar presentes en el momento de la segunda venida de Jesús que se iniciaría en procesión desde el Monte de los Olivos (Za 14) y llevaría a la capital.

7

APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA «VIDA OCULTA» DE JESÚS

Hay estudiosos, incluso católicos, como Joachim Gnilka, que comienzan su «Vida de Jesús» (un clásico nada menos que desde 1972) con su bautismo por obra de Juan. Consideran que todo lo que dicen Mateo 1-2 y Lucas 1-2 es tan absolutamente legendario que no cabe en una «biografía» científica de la vida del rabino galileo, Jesús. Yo opino más o menos igual que Gnilka y muchos otros, pero pienso que es necesario detenerse en estos capítulos evangélicos, porque de ellos puede extraerse algún que otro dato interesante sobre Jesús, y especialmente sobre el carácter de los evangelios mismos y sobre sus autores. Y en concreto en este libro, porque se trata de los inicios de la «biografía de Jesús», lo que nos ofrece pautas de actuación para el resto del relato evangélico.

Mi idea general, que debo fundamentar, es que en el marco de una aproximación científica al Jesús de la historia, no solo no puede hacerse uso de los evangelios apócrifos (véase p. 59), sino tampoco de las narraciones al respecto que aparecen en los evangelios canónicos, aceptados como sagrados (Mt 1-2 y Le 1-2). Sostengo que acerca de esa parte de la vida de Jesús, que tanto interesa a la gente, la llamada «vida oculta» (nacimiento, infancia, juventud, madurez hasta la recepción del bautismo a manos de Juan), apenas hay fuentes, y opino que los dos primeros capítulos de Mateo y Lucas reflejan ya el impulso, el principio motriz de lo que luego serán los evangelios apócrifos. Sus autores saben que sus fuentes principales (Marcos y la Fuente Q), son incompletas, y que hay que rellenar con datos legendarios y agradables para los creyentes lo que no se sabe por otros medios, es decir, por datos fiables. Basta echar una ojeada a una sinopsis evangélica para caer en la cuenta de que ni a Marcos ni a Juan, primero y cuarto evangelistas, les interesaron esos momentos en absoluto: sus columnas en la sinopsis están vacías.

Es probable que Marcos no se sintiera interesado, sencillamente porque no sabía nada o casi nada de esa «vida oculta» y, en segundo lugar, por estar convencido de que la vida de Jesús antes de su bautismo no era interesante. Jesús era un ser humano relativamente normal, que fue elegido por Dios en la plenitud de los tiempos para ser el Mesías entre varios posibles candidatos, y que fue adoptado como hijo de la divinidad en el bautismo (Me 1,9-11).

Y Juan, el cuarto y tardío evangelista, no tiene interés alguno porque se centra de tal modo en sus especulaciones sobre la Sabiduría divina o su Palabra hacia los humanos, que se encarna en Jesús, que en el fondo le daba igual en qué persona hubo de realizarse tal prodigio (Jn 1,1-14). Naturalmente pensaría que era alguien digno, pero que no era preciso contar a los lectores de su evangelio absolutamente nada de la vida de ese personaje hasta que Dios decidiera que su presencia en la tierra fuese significativa. Para Juan no hay vida oculta, sino que Jesús comienza en verdad la historia de la redención cuando un individuo relevante, el Bautista, un gran profeta que arrastraba multitudes[1], proclamó que Jesús era nada menos que el elegido como «Cordero» especial, cuya exaltación/muerte liberaría al mundo de los lazos de Satanás y comenzaría el proceso del retorno a los orígenes de la creación (Jn 1,26-29). Jesús es ante todo el revelador de ese proceso.

I. COMPOSICIÓN DE LOS DOS PRIMEROS CAPÍTULOS DE MATEO Y DE LUCAS

La teología de estos dos evangelistas en sus respectivos dos primeros capítulos es concordante en cuanto a la concepción extraordinaria de Jesús en el seno de María, que es lo único que al parecer les importaba. De este modo, el inicio de la vida del héroe de la narración estaba, como mínimo, a la misma altura que las concepciones con intervención especial divina de personajes muy importantes del pasado, como el semihumano, luego divinizado, Hércules, o incluso superior a la de mortales más «corrientes» como Platón, Demócrito, Alejandro Magno e incluso Augusto. En lo demás, desde el punto de vista teológico y narrativo, apenas si muestran contactos Mateo y Lucas. Sí concuerdan en el nacimiento en Belén en los tiempos de Herodes el Grande, en el nombre de sus padres, y casi poco más. Parece como si Mateo y Lucas hubiesen recogido en el entorno de sus

1. Por ello era un peligro público para el orden galileo-romano (Flavio Josefo, *Antigüedades* XVIII 116-117).

respectivas comunidades (¿Siria y Éfeso?) tradiciones sobre la infancia de Jesús que son en esencia incompatibles entre sí, ya que hablan de dos Jesuses distintos con episodios distintos y no armonizables unos con otros.

Mateo, después de la genealogía de Jesús, presenta a un José desconcertado por el embarazo de su prometida, y a una muchachita, María, de la que no se cuenta absolutamente nada de una posible visita angélica que explique su «estado de buena esperanza». Solo José recibe el anuncio angélico que explica algo de lo que está ocurriendo. Luego Mateo dice expresamente que tras nacer el héroe, Jesús, tuvieron José y María una vida matrimonial ordinaria y normal, de cuyos frutos no habla hasta 13,55-56 (= Me 6,1-6), donde da hasta sus nombres, Jacobo/Santiago, Joseto, Judas y Simón, más dos hijas innominadas.

El capítulo 2 de Mateo establece que el nacimiento de Jesús fue durante el reinado de Herodes el Grande (que muere en el 4 a.e.c.) y en Belén, donde residían José y María, no en Nazaret. Luego se suceden acciones maravillosas: la estrella que aparece de repente en los cielos, la venida de Magos de Oriente, para postrarse, o quizás adorar[2], al mesías rey de los judíos, un ser excepcional pero de cuya divinidad nada claro se dice todavía. El engaño de Herodes y su enorme rabia, matanza de los niños inocentes, huida y estancia en Egipto, vuelta a Judea y retirada prudente hacia Galilea. De todo esto nada sabe en absoluto Lucas, aunque Mateo dice expresamente que «toda Jerusalén» (Mt 2,3) se conmocionó con la llegada de los Magos de Oriente y que se originó un enorme revuelo por ello.

Lucas presenta un panorama totalmente distinto: en un largo primer capítulo habla de gentes que Mateo no conoce en absoluto, como Zacarías e Isabel, pariente de María[3]. Y el capítulo 2 de Lucas en nada se parece tampoco al 2 de Mateo. El de Lucas comienza con un censo universal ordenado por el emperador, censo del que nada sabemos por los relatos históricos sobre Augusto, y con una atmósfera de alegría y de aparición de ángeles —los pastores de Belén— totalmente desconocidos por Mateo. La gran teología veterotestamentaria de Lucas sobre el Mesías, contenida en los cantos de Zacarías *(e\ Benedictas:* 1,68) y de María *(Magníficat:* 1,46; todavía hoy los viejos del lugar lo reconocen por su nombre latino) está

2. El verbo griego empleado por Mateo, *(prokynem* 2,2) no significa necesariamente «adorar», como suele traducirse, sino simplemente prostrarse de rodillas. El contexto debe proporcionar el sentido.

3. No «prima», que es un hallazgo tardío; creo que aparece ya en la traducción de la Vulgata latina al inglés de John Wickliffe y sus colegas hacia 1380, interpretación que dura hasta hoy día.

ausente en Mateo. La teología lucana es puramente judía, una teología de un mesías que trae la salvación, sí, pero para Israel solo, y que contiene también las ideas usuales de los profetas posexílicos de la dominación universal de este sobre los demás pueblos; teología que, por otra parte, no concuerda con las ideas mesiánicas del resto del evangelio lucano: un mesías sufriente, aunque sin insistir demasiado en la cruz y sí, mucho, en la gloria de la resurrección. En estos cánticos lucanos no hay asomo alguno de arreglos cristianos tal como aparecen luego en el mismo evangelio; aquí hay manos diversas a la del resto de la obra de Lucas, o absorción un tanto acrítica de fuentes, sin más.

Las figuras de Juan Bautista y su madre Isabel, presentes en Lucas, son desconocidas por Mateo. Nada sabe este de la relación de Juan y la infancia de Jesús a través de María y su parentesco con Isabel; por tanto, tampoco de su relación familiar con el Bautista. Las narraciones mateanas sobre la adoración de los Magos, el ambiente terrible de la persecución de Jesús por Herodes, la matanza de los inocentes, la huida a Egipto, la ida a Nazaret, según Mateo, tras la vuelta del exilio no aparecen en absoluto en Lucas, en donde reina una atmósfera más bien idílica y gozosa con la presentación angélica del Mesías a los que custodiaban sus rebaños en los alrededores, el coro celestial y la visita de estos pastores para adorarlo en la que participan de algún modo todas las gentes de la comarca de Belén. Según Lucas, la familia se había trasladado eventualmente desde Nazaret a esa villa a causa del censo de Quirino. Según Mateo, por el contrario, la familia residía en Belén desde siempre, y solo se aposenta en Nazaret tras el exilio voluntario en Egipto, huyendo de la crueldad de Arquelao. Estas ausencias son tremendamente sorprendentes y causan la impresión de que cada serie de noticias es independiente: va cada una por su lado. Es tal la divergencia entre los dos relatos de la infancia que a veces parece que los dos evangelistas están tratando de personajes diferentes.

Pero quizás sea más importante desde el punto de vista de la historia —y de la historicidad de lo narrado— el que en ambos evangelistas tanto María como el pueblo de Jerusalén desconozcan en el resto del evangelio absolutamente todo lo que ha ocurrido: la maravillosa concepción del hijo de aquella; las profecías de Simeón en el tiempo de la circuncisión del niño, el portento de un Jesús ya muy sabio cuando discute con los doctores en el Templo a la edad de doce años, etc. Todo está ausente del resto del escrito de Lucas y eso que María guardaba todo en su corazón (Le 2,19 y 51). Lo mismo puede decirse en líneas generales de Mateo. María y la familia de Jesús en el cuerpo general del evangelio desconocen en su totalidad toda la historia de la concepción virginal y las maravillas que la rodearon. Además, sobre la fiabilidad histórica de conjunto

de estas dos narraciones acerca de la infancia podemos argumentar con Raymon E. Brown, teólogo católico[4]:

1. Los dos primeros capítulos de Mateo y Lucas contienen detalles legendarios, imposibles de considerar históricos. Fundamentalmente los relatos que debemos someter a crítica son: el de la prodigiosa estrella que anuncia el nacimiento de Jesús, la adoración de los Magos, el comportamiento inverosímil de Herodes el Grande respecto a estos visitantes; la matanza de los inocentes.

2. Estos capítulos iniciales de Mateo y Lucas presentan graves problemas respecto a la credibilidad de los testigos que transmitieron tales historias de la infancia de Jesús: no podemos tener certeza de qué testigos fidedignos pudieron transmitir esos datos. De María acabamos de sostener que en el resto de los evangelios aparece como absolutamente ignorante de la misión de su hijo. No son creíbles las hipótesis de que el transmisor de las noticias haya sido José, el padre de Jesús, o bien Santiago, el «hermano del Señor». Del primero no se tiene apenas noticia alguna fidedigna, y del segundo tampoco hay ningún texto que nos indique que tenía la menor idea sobre el nacimiento virginal.

3. Los datos sobre la infancia de Jesús de los dos evangelistas están en conflicto irresoluble entre sí. Por poner solo un par de ejemplos: según Lucas 1,26 y 2,39, María vive en Nazaret; su viaje a Belén se explica por la obligación de censarse. En Mateo, por el contrario, no hay indicación alguna de una venida a Belén, puesto que, según él, Jesús y María viven ya en esa ciudad donde tienen una casa. Segundo: Lucas afirma que la familia se volvió pacíficamente a Nazaret, después del nacimiento en Belén (2,22.39). Pero esto es inconciliable con la explicación de que Jesús niño permaneció un tiempo largo en Belén y que luego tuvo que huir precipitadamente de Israel a Egipto por la persecución de Herodes que desembocó en la matanza de los inocentes.

Considerando estos hechos y las observaciones anteriores, el historiador llega fácilmente a la conclusión de que los evangelios de la infancia canónicos son más bien «narrativas teológicas», es decir, relatos que pretenden inculcar una idea religiosa, y que no son historia en el sentido moderno del término. Otra conclusión que se obtiene, casi irremisiblemente, de estos hechos es que los capítulos 1 y 2 de Mateo y de Lucas no pertenecen al original de los evangelios, y que es en extremo dudoso que los autores mismos de sus respectivas obras los adjuntaran posteriormente al sentir la necesidad de completar la «biografía» marcana de Jesús. Pa-

4. *El nacimiento del mesías. Comentario a los relatos de la infancia,* Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 27-35.

rece, pues, un tanto anómalo que Marcos, que escribe hacia el 72-75, no experimentara la necesidad de contar la infancia del Salvador, o no supiera nada de ella, y que unos cinco o diez años más tarde, el autor de Mateo, y el de Lucas, sintieran ya que había que añadir esa parte de la infancia del héroe Jesús a la «biografía» compuesta por su antecesor, que estimaban incompleta. Me parece, y esto es ya hipótesis, que esos capítulos 1-2 fueron añadidos mucho más tarde, viendo lo poco que casaban esos añadidos con el resto de sus evangelios respectivos; que son glosa posterior, y obra de otra mano, extraña a los evangelistas. El glosador fue alguna persona con autoridad dentro del grupo en donde se había generado el Evangelio. Esta intervención ocurrió quizás durante la probable revisión que se hizo de los evangelios en el siglo II, antes del momento en el que se decidió su entrada en un canon naciente, no sabemos ni dónde, ni cómo, ni cuándo (p. 49). Los capítulos 1-2 de Mateo y Lucas son un cuerpo extraño al resto de sus evangelios, pero el añadido debió de ser muy temprano, porque lo traen ya todos los manuscritos antiguos en torno al 200. Por tanto, debió de suceder antes de esa fecha, y muy probablemente antes del primer testimonio cierto del canon de Escrituras cristiano, el tratado *Contra las herejías,* de Ireneo de Lyon, compuesto hacia el 175.

II. SITUACIÓN ACTUAL DE LA INVESTIGACIÓN EN TORNO A LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA (MATEO Y LUCAS)

La investigación respecto a los problemas críticos suscitados por el análisis de los «evangelios de la infancia» de Mateo y Lucas mantiene básicamente tres hipótesis relativamente parecidas:

• Todo en ellos es puramente legendario. No podemos obtener casi nada histórico de esos capítulos, salvo los nombres de los padres de Jesús. Ni siquiera es seguro cómo se denominaba a Jesús ni tampoco su lugar ni fecha exacta de nacimiento. Es esta una posición crítica radical.

• El texto de los dos capítulos es legendario, pero los autores están voluntariamente haciendo «historia teológica». Bajo este sintagma se entiende que los autores de estos cuatro capítulos toman consciente o inconscientemente temas de la Biblia hebrea (por ejemplo, el oráculo de Balaán de Nm 22-24) para vehicular un mensaje teológico cristiano, cuya síntesis podría ser la siguiente: Jesús de Nazaret, nacido en Belén, es el Mesías; su nacimiento fue prodigioso, más que el de otros héroes de los paganos; pero no es solo el mesías de Israel, sino del universo entero. Es esta la posición de los críticos moderados, normalmente confesionales.

• Esos cuatro capítulos son en realidad parábolas sin historicidad alguna, pero con gran carga de teología. Es esta la postura de otros más ra-

dicales pero dentro de la confesionalidad, como Marcus J. Borg y Jean Dominique Crossan[5]. El modelo de los relatos de la infancia fue el corpus de parábolas de Jesús. La parábola es una forma de discurso, lo mismo que la poesía; es un modo de utilizar el lenguaje en el que nadie se preocupa de si los acontecimientos relatados en él son objetivos o no. Lo que importa es el significado, el mensaje que se transmite, no la mera historicidad de los hechos narrados. Ello no significa renunciar a la ciencia de la historia, sino darle un nuevo significado. Al situar los relatos del nacimiento de Jesús dentro de las narraciones parabólicas en el Israel, y en el Imperio romano, del siglo I, la época de los evangelistas, se cae en la cuenta de que también para los lectores de ese tiempo lo que importaba no era el significado literal, sino «lo supraliteral, lo supraobjetivo, el plus de significado». Esta postura es realmente una variante de la segunda, más precisa si se quiere, y camina por el sendero de interpretar todo lo que de mito y leyenda puede tener la religión cristiana como un mero símbolo. Este sistema obvia la dura realidad dogmática: ya no hay que creer en los dogmas como verdades objetivas, sino que pueden y deben interpretarse como símbolos o como narraciones metafóricas. Sostiene, además, que los autores mismos de estos relatos de la infancia no creían, o no se preocupaban, de la historicidad, sino que sabían que estaban componiendo meros símbolos.

Mi posición al respecto: me acerco a la crítica radical de la primera postura: las «historias» de Mateo y Lucas son leyendas; pero ellos —los autores y sus comunidades— se las creían plenamente: estaban convencidos de que todo lo que narraban había ocurrido en realidad. Es inverosímil la hipótesis de que los redactores compusieran conscientemente meros símbolos. Segundo: sostengo que son dos leyendas diferentes, de origen geográfico radicalmente diverso. Por tanto, el historiador debe adoptar un escepticismo más bien radical en la idea de que nada se sabe seguro. Pero, por otro lado, opino que debe intentarse obtener algún dato histórico de estas leyendas: aceptar algo de aquello en lo que coinciden Mateo y Lucas, a saber, que los padres de Jesús se llamaban José y María, que el oficio de Jesús pudo ser el de carpintero, que pertenecía a una familia de gente libre, pero de clase social media-baja..., y alguna cosa más que iremos desgranando en lo que sigue. Acepto que Jesús nació en la época de Herodes el Grande y que al menos vivió en Nazaret. El hecho de que ese pueblecillo no haya dejado rastro en la Biblia hebrea y en la historia en general no lo creo motivo suficiente para negar su existencia en el siglo I. Hay miles de

5. En una obra editada por EVD, Estella, 2009, que lleva el título *La primera Navidad.*

pueblos nombrados en la historia antigua que no han dejado ni siquiera un solo rastro documental, solo una única mención, aparte de que existen datos arqueológicos de Nazaret pertenecientes al siglo I. Lo veremos.

III. ES MUY POCO LO QUE CONOCEMOS CON SEGURIDAD SOBRE LA VIDA OCULTA DE JESÚS

1. *No sabemos si la designación «Jesús de Nazaret» era la usual en Israel en tiempos del personaje. Más bien es de suponer que no fue así*

Los datos respecto a cómo llamaba la gente de Galilea a Jesús, y luego en Jerusalén, son los siguientes:

1.1. «Jesús de Nazaret» se encuentra solo en dos ocasiones en todo el Nuevo Testamento: Me 1,9 y Hch 10,38 (quizás podría interpretarse también así Mt 21,11).

1.2. «Jesús el nazoreo»: aparece trece veces en el Nuevo Testamento: Mt 2,23; 26,71 Le 18,37; Jn 18,5.7; 19,19; Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9 (en total catorce veces). La etimología hebrea de *nazoraios* es incierta: puede provenir de *nazir* («el que ha hecho voto de nazireato»: hebreo *nazar,* «atar», «religar») o de *nétzer* («retoño», «vástago», se sobrentiende que de David cuando se habla del Mesías).

1.3. «Jesús el nazareno» se halla seis veces en el Nuevo Testamento, todas en los evangelios: Me 1,24; 10,47; 14,67 y 16,6 y de los demás evangelistas solo en Lucas 4,34 y 24,19. Esta lectura *(nazarenos^* tiene una variante en los manuscritos que es *nazorenós.* Los copistas consideraron que estas dos lecturas son equivalentes o formas intercambiables.

1.4. El lector de la tradición evangélica siente, al leerla, que para los autores, Mateo y Lucas, «nazoreo», «nazareno» y «vivir desde pequeño en Nazaret», indiferentemente de si se ha nacido o no allí, es lo mismo. Un ejemplo es Mt 2,23 —«Fue a vivir en una ciudad llamada Nazaret; para que se cumpliese el oráculo de los profetas, ‘Será llamado nazoreo’»—, en el que se ve que ser de Nazaret y nazoreo es lo mismo.

1.5. Como estamos ya en la fase evangélica de la tradición cuyas fuentes están en griego y solo en griego (no hay ningún evangelio escrito en arameo, o, al menos, no conservamos el menor resto), encontramos algunas dificultades en estos vocablos. En concreto «un hombre de Nazaret» se diría muy probablemente en griego *Nazaretanós,* vocablo que no parece existir. Además, y esto es muy importante, Nazaret y «nazoreo»/«nazareno» tienen una consonante diferente en arameo que los hablantes de esta lengua no confunden jamás. La /z/ de Nazaret se escribe en arameo con

tsadé y la /z/ de nazoreo/nazareno se escribe en la misma lengua con *zayin.* Los arameoparlantes no las intercambiaban nunca. Por tanto que «de Nazaret» sea equivalente a «nazoreo/nazareno» es una pura confusión en griego y no en el arameo de tiempos de Jesús.

1.6. En el Israel del momento —y en particular en Galilea, gente muy nacionalista— es muy improbable que los arameoparlantes denominaran a un importante rabino y, por ende, exorcista y sanador, «Jesús de Nazaret» al modo griego. O bien lo llamarían «Jeshúa (abreviación de *Jehoshúa)* ben Josef (Jesús hijo de José)», o bien «Jeshúa, el nazir» (o el nazoreo), el que había hecho votos de consagración exclusiva a Dios, o bien «Jesús, el hombre santo (de Dios)» como en Me 1,24. Esta es la hipótesis más probable propuesta por algunos investigadores como Charles Guignebert, a los que me sumo.

En consecuencia, debemos concluir que en realidad no sabemos cómo denominaban a Jesús sus connacionales, y que nuestra denominación siempre tan repetida, «Jesús de Nazaret», es probablemente incorrecta y tardía. Es el modo griego usual de llamar a la gente, no el arameo.

2. *Ignoramos si fue Nazaret o Belén su lugar de nacimiento*

Consideremos los datos:

Á) Me 6,1 es un testimonio solo implícito del lugar de nacimiento de Jesús: «Salió de allí (la Decápolis) y vino a su patria (Nazaret: Me 1,9), y sus discípulos le siguen». ¿Es Nazaret solamente el lugar de origen de sus «padres» = griego *patrís,* o bien su lugar de nacimiento? En Jn 1,45-46 leemos: «Felipe se encuentra con Natanael y le dice: ‘Ese del que escribió Moisés en la Ley, y también los Profetas, lo hemos encontrado: Jesús el hijo de José, el de Nazaret’. Le respondió Natanael: ‘¿De Nazaret puede haber cosa buena?’. Le dice Felipe: ‘Ven y lo verás’». Y Jn 7,40-41 lee: «Muchos entre la gente, que le habían oído estas palabras, decían: ‘Este es verdaderamente el profeta’ (Dt 18,15: ‘Yahvé tu Dios suscitará, de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta, a quien escucharéis’). Otros decían: ‘Este es el Mesías’. Pero otros replicaban: ‘¿Acaso va a venir el Mesías de Galilea?’».

B) Mt 2,1 reza: «Nacido Jesús en Belén de Judea, en tiempo del rey Herodes, unos magos que venían del Oriente se presentaron en Jerusalén»; y Lucas lo mismo. Tenemos por tanto una contradicción entre lo que sostienen Mateo/Lucas, por un lado, y Marcos y Juan, por otro. Se ha argumentado que la «noticia» de Mateo y de Lucas es puramente teológica: el nacimiento en Belén se debe a que se pensó que «debió de ser así» (en realidad es también probable que cuarenta o sesenta años después de la

muerte de Jesús se hubiera perdido la memoria del lugar exacto de su nacimiento), pues ello concordaba con la profecía de Mi 5,1:

> Mas tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti ha de salir aquel que ha de dominar en Israel, y cuyos orígenes son de antigüedad, desde los días de antaño. Por eso él los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz. Entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel. El se alzará y pastoreará con el poder de Yahvé, con la majestad del nombre de Yahvé su Dios. Se asentarán bien, porque entonces se hará él grande hasta los confines de la tierra.

Hay estudiosos que han argumentado que estas noticias contradictorias (Nazaret o Belén) pueden conciliarse, ya que Mateo y Lucas están aludiendo a otra localidad llamada igualmente Belén, Belén de Nazar, nombrada en Josué 19,15[6]. La hipótesis es que Jesús nació ahí. Pero se trata de una mera suposición, que no tiene fundamento en texto alguno neotestamentario o fuera de este corpus; no es atendible, por tanto. El *Protoevangelio de Santiago* y el *Pseudo Mateo* (dos evangelios apócrifos, cuya base es quizás de mediados del siglo II), como el Mateo canónico, aunque no lo diga expresamente, sitúan a la familia de Jesús viviendo en Belén y.no en Nazaret. Por ello es mejor pensar que, una vez afianzada la fe en el mesianismo de Jesús, se dijo que nació en Belén porque tenía que nacer allí, según el citado texto de Miqueas y se pensó que José y su mujer, María, residían allí.

Dentro de Mateo mismo hay dos tradiciones, en apariencia al menos, contradictorias: *a)* Jesús nace en Belén; *b)* Jesús es llamado nazoreo. Para el evangelista, sin embargo, no hay contradicción alguna: «nazoreo» viene de haberse criado en Nazaret. Pero ya hemos visto que eso no parece posible en griego, donde daría «nazaretano», o más difícilmente «nazareno» pero no «nazoreo». Por tanto, es plausible que «nazoreo» (forma heleni- zada de *nazir)* fuera el modo como llamaba la gente a Jesús, independientemente de que hubiera o no nacido en Nazaret. Y dado que la manera usual aramea sería «Jesús, hijo de José», si le llamaban «nazoreo» fue porque —como indicamos— Jesús era un nazoreo/nazireo (las variantes coexisten), un consagrado. O en general es posible también que lo denominaran «hombre santo» (Me 1,24). Si comparamos la tradición de que Jesús nació en Belén con la de Nazaret, nos encontramos, además, con otro problema arriba enunciado: no casan los datos de Mateo (estrella; Reyes Magos; adoración; engaño de Herodes; matanza de inocentes; viaje a Egip-

6. Se habla en el texto de la heredad de Zabulón y sus límites: «Cattat, Nahalal, Si- mrón, Yiralá y Belén: doce ciudades con sus aldeas».

to; vuelta a Nazaret) con los detalles de Lucas (vivir en Nazaret; censo; viaje a Belén; pastores; vuelta a Nazaret sin viaje a Egipto).

La tradición de Mateo parece basarse solo en el cumplimiento de las Escrituras: *a)* Nacimiento en Belén = Mi 5,1; *b)* Huida a Egipto (Os 11,1: «Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo»); c) La matanza de los inocentes proviene quizás de Jr 31,15: «Así dice Yahvé: En Ramá se escuchan ayes, lloro amarguísimo. Raquel que llora por sus hijos, que rehúsa consolarse por sus hijos, porque no existen». En el pensamiento del profeta histórico los que «no existen» son los exiliados a Babilonia: no están en Israel; Mateo hace exégesis por su cuenta; *d)* La vuelta a Nazaret («será llamado nazoreo») es una profecía cuya fuente ignoramos, pero puede suponerse con cierta probabilidad que procede de la idea de que el Mesías será el nuevo Sansón, que era un nazireo: este liberará a Israel de los filisteos y el Mesías liberará a Israel y a la humanidad del diablo. En Je 13,2-5 se lee acerca de Sansón que «No pasará la navaja por su cabeza, porque el niño será nazir de Dios desde el seno de su madre. El comenzará a salvar a Israel de la mano de los filisteos». Obsérvese el parecido con la historia de la concepción virginal. Estamos en el mismo mundo legendario, sobrenatural. Puede suponerse que el ha- giógrafo no necesitó hechos seguros, sino que «dedujo» lo que pasó a la luz de las Escrituras; está narrando algo que no conocía con certeza, pero que en su mente es «lo que hubo de pasar».

La tradición que recoge Lucas no se basa en las Escrituras como Mateo, aunque no tenemos forma de comprobar su veracidad. Pero deducimos que es pura leyenda en cuanto que: 1. Contiene elementos sobrenaturales no comprobables (sobre todo la escena de los pastores). 2. No casa con la narración de Mateo. 3. La mención del censo de Quirino conduce a una gran confusión (pp. 247-250). 4. María no tiene luego ni la menor idea de lo que pasó, y eso que, según Le 2,19, «Ella, por su parte, guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón». Al respecto hemos ya afirmado que Marcos ignora todo esto y que Juan, aunque conocía esta tradición, la rechaza en 1,45-46; Jn 7,40-42.

En conclusión: es posible que Jesús haya nacido en Nazaret... con dudas. Pero es muy posible que la designación no fuera «Jesús de Nazaret», ya que no era el modo usual de nombrar a la gente en el Israel de la época, sino en el mundo grecorromano. Es posible que al traducir los dichos y el relato de algunos hechos de Jesús desde el arameo al griego, se lo denominara de la manera usual en la lengua helénica. Así pues, los galileos y judíos en general lo llamarían *Yeshúa ben Yoseph,* el «hombre santo», o bien «El nazir/nazireo». Es casi seguro que Jesús no nació en Belén. Aunque no esté probado, y que tampoco sea absolutamente seguro que hubiera na

cido en Nazaret, sí parece cierto que Jesús nació en Galilea. Tendremos que decir, en todo caso y para no equivocarnos, «Jesús de Galilea». De lo demás hay que confesar que no sabemos nada con seguridad.

3. *Nada sabemos sobre la fecha exacta del nacimiento de Jesús*

Analizamos ahora los datos que ofrecen los evangelios de Lucas y Mateo sobre la fecha del nacimiento de Jesús.

• Isabel, pariente de Jesús (que no es su «prima» como dijimos [nota 103]; el texto griego dice *syggenís,* que literalmente significa el «que tiene el mismo *genos»,* «estirpe»; por tanto, «pariente») concibe, según Le 1,5, en tiempos de Herodes el Grande, que muere el 4 a.e.c.: «Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote, llamado Zacarías, del grupo de Abías, casado con una mujer descendiente de Aarón, que se llamaba Isabel» *y* 1,23-24: «Sucedió que cuando se cumplieron los días de su servicio, se fue a su casa. Días después, concibió su mujer Isabel; y se mantuvo oculta durante cinco meses».

• María concibe seis meses después de su pariente Isabel, por tanto también en tiempos de Herodes, pues «estaba Isabel en el sexto mes, cuando fue enviado por Dios el ángel Gabriel a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret a una virgen... cuyo nombre era María» (Le 1,26).

• Jesús nació en tiempos de Herodes el Grande, como afirman explícitamente Mt 2,1 y Le 1,5. Entonces su nacimiento hubo de ocurrir antes del año 4 a.e.c., fecha en la que murió este rey, como sabemos por Flavio Josefo *(Antigüedades* XVII191). Y si a esos cuatro años antes de la era cristiana añadimos uno o dos, los que Jesús vivió en Belén antes de la matanza de los inocentes, también según Mateo, tenemos que ¡Jesús nació en el año 6 o 5 antes de Cristo![7]. Estos cálculos elementales nos llevan a pensar que en nuestra manera de contar los años hay un error de al menos cinco años, ya que estimamos que el año 1 fue el momento del nacimiento de Jesús y no el 5 a.e.c. más o menos.

La clave de esta anomalía está en una antigua «equivocación», probablemente voluntaria, de un monje del siglo vi e.c. llamado Dionisio el Exiguo. Resumo las ideas principales que responden a esta cuestión. Todo el asunto tiene que ver con la manera de contar los meses y años en las iglesias de Occidente y de Oriente en esa época, y con la fijación de una fecha única para la Pascua en las dos iglesias, que la celebraban cada una por su cuenta; a veces con gran diferencia. En aquellos momentos coexistían

7. He escrito sobre esto en una obra cuyo título es *Año Uno. Israel y su mundo cuando nació Jesús,* Laberinto, Madrid, ²2014.

dos calendarios: el solar para computar los años y el judío, lunar, para la fecha del Viernes Santo, que debe coincidir con una luna llena en los meses de marzo o abril (mes judío de *nisári).* Así pues, las iglesias de Oriente y Occidente no se ponían de acuerdo con sus cómputos al respecto.

Hacia el 531 se veía que las diferencias eran ya muy grandes y que una celebración discordante de la Pascua era un hecho poco edificante. Entonces el papa reinante en Roma, Julio I, encargó a un experto en cronología, un monje escita que vivía en la Urbe, denominado Dionisio el Exiguo (era muy bajito), que hiciera los estudios pertinentes para establecer un sistema común de cómputo, de modo que toda la cristiandad celebrara la Pascua en el mismo día. Hay que saber que casi hasta ese momento la Iglesia de Roma había computado los años de acuerdo con la costumbre general del Imperio romano, a saber, desde el momento en que se había fundado la ciudad de Roma. Pero a partir del reinado de Diocleciano (254-313 e.c.; emperador durante 284-313) se adquirió la costumbre de numerar los años no desde la fundación de la Ciudad Eterna, sino desde el comienzo de su gobierno: la era diocleciana.

Dionisio el Exiguo tuvo entonces la ocurrencia de preguntarse por qué los cristianos tenían que contar sus años según el reinado de un emperador pagano, y además un cruel asesino de los creyentes, a quienes persiguió hasta el año 298. ¿Por qué no numerar los años comenzando desde el momento en el que Jesús, el Salvador, había iniciado su vida terrena? La idea le pareció acertadísima. Dionisio tomó como fecha de nacimiento de Jesús el 25 de diciembre, fiándose de una tradición ya inveterada en su época[8]. Por medio de estudios comparativos entre diversos sistemas cronológicos de la época (el procedimiento usual) y retrocediendo en el tiempo, el Exiguo fijó la fecha del nacimiento de Jesús en los últimos días del año 753 de la fundación de Roma (el 1 de enero del año 754 sería el primero de la era cristiana: Jesús tendría en ese momento ocho días). Este fue su «error». De acuerdo con la cronología de Herodes el Grande, este rey murió en el 750 *Ab Urbe Condita* (desde la fundación de Roma). Por tanto, Jesús debió de nacer en el 748 o 749, uno o dos años antes de la muerte del rey. De aquí —como dijimos— los cinco o seis años de diferencia... ¡que duran hasta hoy!

Aparentemente, el monje Dionisio no se percató de su equivocación, y entregó sus resultados al papa Julio I. La difusión de su obra *Sobre la Pascua,* comenzó a extender entre las gentes la nueva manera de computar el tiempo de acuerdo con la fecha del nacimiento de Jesús. Las diversas

8. Dijimos (p. 17) que el nacimiento de Jesús el 25 de diciembre se establece en Roma en el año 354, para contrarrestar la popularidad de las fiestas paganas del nacimiento del Sol.

iglesias de la cristiandad fueron adoptando lentamente este sistema, que se hizo universal a partir del siglo VIII.

• Según Lucas 2,1-2, hubo un censo que sirve para fechar el nacimiento de Jesús, pues en el momento del parto de María el gobernador de Siria era Paulo Sulpicio Quirinio. Ahora bien, este Quirinio (llamado también en español Cirenio, Cirino o Quirino, que vivió entre el 51 *a.e.c.-21* e.c.) fue nombrado legado de Siria en el 6 e.c. Hacía, pues, diez años que Herodes el Grande había muerto. Fue entonces cuando, por indicación de Augusto, ordenó el censo de Judea —no en todo el Imperio— con vistas a la imposición de tributos. Hubo de ser así tras la deposición de Arquelao —hijo de Herodes el Grande, destituido por incompetencia, arbitrariedad en el gobierno y crueldad innecesaria en ese año 5 e.c.—, momento en el que Judea (incluida Samaría) pasó a ser provincia romana. Fue entonces preciso hacer un censo para establecer con garantías las tasas e impuestos. Quirinio ejerció su cargo hasta el 12 e.c. Así pues, según este cómputo Jesús nació unos diez años más tarde: el 6 e.c.

• Otro intento lucano de procurar una fecha, aunque aproximada, al nacimiento de Jesús ha sido suponer, con los evangelios sinópticos, que la vida pública de Jesús comenzó propiamente cuando Juan Bautista fue encerrado en la prisión de Maqueronte y luego ajusticiado por Herodes Antipas (Me 6,14-29). Pero ignoramos la fecha exacta de este suceso dentro de la cronología de este tetrarca proporcionada por Flavio Josefo y hay cierta disputa entre los especialistas. De cualquier modo, Jn 3,22-24 contradice expresamente este punto de vista: Jesús comenzó su ministerio antes: «Después de esto, se fue Jesús con sus discípulos al país de Judea; y allí se estaba con ellos y bautizaba. Juan también estaba bautizando en Ainón, cerca de Salim, porque había allí mucha agua, y la gente acudía y se bautizaba. Pues todavía Juan no había sido metido en la cárcel». Jesús comenzó, pues, su vida pública antes de la muerte del Bautista.

• Según Le 3,1-2, Juan Bautista comienza a predicar en «el año décimo quinto de Tiberio César». No sabemos si se debe calcular este inicio el 19 agosto del 14, tras la muerte de Augusto, o bien un año antes, pues Tiberio fue nombrado corregente en ese momento. De cualquier modo, el evangelista precisa en 3,23 que Jesús, al comenzar su vida pública, tenía como «unos treinta años». Al historiador se le plantea aquí la duda de si lo narrado por Lucas es un recuerdo verdadero de su comunidad, o es más bien una «historia teológica», una cifra inventada a tenor de algún pasaje bíblico. Por ejemplo, el patriarca José tenía treinta años cuando fue nombrado superintendente de Egipto por el faraón (Gn 41,46); David tenía aproximadamente treinta años cuando fue pro

clamado rey (2 Sm 5,4). Los levitas deben tener entre treinta y cincuenta años para ejercer su oficio en el Templo (Nm 4,3.23). Por tanto, bíblicamente, la frase «tenía como unos treinta años» podría ser una manera literario-bíblica de decir que Jesús estaba en la edad de hacer un oficio de consagrado a Dios. Esta sospecha se refuerza si consideramos el texto de Jn 8,56-57: «Vuestro padre Abrahán se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró. Entonces los judíos le dijeron: '¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán?'. Jesús les respondió: 'En verdad, en verdad os digo: antes de que Abrahán existiera, yo soy'», que indica solamente que Jesús tenía menos de cincuenta años al comienzo de su vida pública. Pero ¿cuánto es «menos»? No lo sabemos.

En síntesis: tenemos datos poco armonizables entre sí: Jesús tendría al comienzo de su vida pública alrededor de treinta o menos de cincuenta años. Pero son demasiados años de diferencia. Jesús inició su carrera pública antes o después de la muerte de Juan Bautista. A esto se añade la turbación que supone para el historiador que la duración misma de la vida pública de Jesús es también insegura: según el Evangelio de Juan, fueron unos tres años, pues en ella tuvieron cabida tres fiestas de Pascua (2,13; 6,4; 19,14). Pero según los sinópticos duró más o menos un año, puesto que durante el ministerio de Jesús solo hubo una Pascua, la de su muerte. Y finalmente, para enmarañar el asunto aún más, recordemos que los dos evangelistas sitúan el nacimiento de Jesús antes de la muerte de Herodes el Grande, en el año 4 a.e.c., lo que no casa con la fecha del censo de Quirino.

La deducción espontánea de un historiador ante la confusión que producen estos datos es la de pensar que la tradición evangélica sobre la fecha del nacimiento de Jesús es totalmente insegura. En realidad, sospechamos que Lucas y Mateo no sabían a qué atenerse. Cada uno de los dos evangelistas, o sus glosadores (p. 239) que se preocupan por determinar, aunque fuera globalmente, esta fecha (a Marcos y Juan ni siquiera les interesa), intentó completar lo que no sabía por medio de una tradición, que no encaja con la del otro evangelista, o glosador.

4. *La cronología del censo de Quirino según Lucas presenta graves problemas históricos*

Examinemos esta cuestión, brevemente en lo posible, porque estimo que es bastante conocida. Flavio Josefo menciona la cronología del censo de Publio Sulpicio Quirino en *Antigüedades de los judíos* XVIII 1,1, y lo sitúa en el año 6 de nuestra era. He aquí el texto:

> Entonces Quirinio, senador romano, que había tenido varias magistraturas y que había llegado a cónsul, fue enviado por el César (Augusto) a Siria como juez de esta nación y para hacer una estimación de sus riquezas. Con él fue también Coponio, varón del orden ecuestre, para que se hiciera cargo del poder romano sobre los judíos. Quirinio en persona se presentó en Judea, que formaba entonces parte de la provincia de Siria, para hacer esa estimación de la riqueza de la nación y para disponer de los dineros de Arquelao. Al principio los judíos llevaron muy a mal este censo. Pero finalmente dejaron de lado cualquier tipo de oposición, ya que fueron persuadidos por las palabras de Joazar, hijo de Boeto, que era el sumo sacerdote. Así que convencidos por esas palabras dieron cuenta de sus haberes sin mostrar ulterior oposición.

Es sabido que este censo supuso una revuelta armada (¡no en Judea, sino en la nacionalista Galilea!), dirigida por Judas de Gamala —denominado también probablemente Judas el Galileo— y el fariseo Sadoc, que fue aplastada por el prefecto Coponio ese mismo año y que costó mucha sangre[9]. El texto de Lucas es el siguiente:

> Sucedió que por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo. Este primer empadronamiento tuvo lugar siendo gobernador de Siria Cirino. Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. Subió también José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta (2,1-5).

Las dificultades históricas en torno a este censo según Lucas son notables:

1. Tenemos muchos datos de la vida de Augusto, pero no hay alguno que mencione un censo universal ordenado por él durante su reinado, aparte del texto de Lucas. Esto hace sospechoso el dato del evangelista o glosador.
2. Es inverosímil que en Israel pudiera llevarse a cabo un censo imperial durante el reinado de Herodes el Grande. ¿Cómo iba a permitir este monarca soberano que un legado de Augusto hiciera un censo en su territorio? Tal posibilidad iba en contra de los derechos dentro del Imperio de un rey «socio y amigo del pueblo romano».
3. Respecto a Quirinio/Quirino/Cirino dijimos arriba que fue legado de Siria entre Volusio Saturnino y Cecilio Crético (por tanto en los

9. En mi novela, escrita junto con J. L. Corral, *El trono maldito* (Planeta, Barcelona, 2014), aparece este episodio, naturalmente novelado, pero que sigue muy al pie de la letra lo que se puede saber por la historia.

años 6/7). Flavio Josefo presenta, tanto en *sus Antigüedades* (XVII355; XVIII 1-2.26.102) como en su *Guerra de los judíos* (VII 253), el censo de Quirino como algo nuevo y sin precedentes. Algunos investigadores —movidos por el deseo de no dejar en mal lugar al evangelista Lucas e intentar compaginar los datos de este con los de Flavio Josefo— se preguntan si pudo haber sido Quirinio dos veces legado de Siria y haber hecho dos censos: uno en tiempos de Herodes el Grande y otro después del destierro de Arquelao. Este hecho chocaría con la dificultad expresada en 2. Además, sería de muy poca ayuda para la concordancia entre Lucas y Flavio Josefo, ya que, en todo caso, Quirino solo pudo ser legado de Siria por vez primera en los años 3/2 a.e.c., que es el único año del que no nos consta el nombre del legado de Siria. Luego, no en tiempos de Herodes el Grande, que había muerto en el año 4 a.e.c.

4. Un censo romano no hubiera obligado a José a trasladarse a Belén. Además, su esposa no habría tenido necesidad alguna de acompañarlo. La razón ofrecida por el evangelista Lucas, la necesidad de que José se trasladara a Belén, al lugar de donde procedía la familia, es también inverosímil. Porque un empadronamiento tenía motivos fundamentalmente impositivos, de pagos fiscales a la hacienda imperial, como indicamos; cada uno debía censarse y pagar sus tasas allí precisamente donde residía, no en el lugar de donde era oriunda su familia. Los romanos no hacían censos tribales.

Mi juicio al respecto es que Lucas actúa en este pasaje como hagió- grafo y no como historiador concienzudo que controla todos sus datos, al menos tal como lo entendemos hoy. Probablemente escribió convencido de cómo debían de haber sido las cosas según su universo mental, pero no como realmente sucedieron. En tanto hagiógrafo está en el plano de la leyenda, no en el histórico. Así pues, es prácticamente seguro que Lucas se «equivocó» de hecho en la fecha del censo de Quirino. Además, María no era davídida, sino probablemente aarónida, si era pariente de Isabel. El siguiente pasaje nos ilustra sobre el origen de la estirpe de Isabel: «Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote, llamado Zacarías, del grupo de Abías, casado con una mujer descendiente de Aarón, que se llamaba Isabel» (Le 1,5). Por otro lado, Lucas es además inexacto respecto a las fechas del sacerdocio de Anás: no lo era en el año 29 (= año 15 de Tiberio), pues fue sumo sacerdote del 6-15..., ni tampoco lo fue junto a Caifás, sino simplemente su influyente suegro (Caifás fue sumo sacerdote del 18 al 36 e.c.). No era posible un sumo sacerdocio oficiado por dos sumos sacerdotes a la vez. Por tanto la formulación lucana es inexacta y no cuadra con las fechas del sumo sacerdocio de Anás.

En conclusión, Lucas como hagiógrafo solo sabe más o menos que Jesús nació en tiempos de Herodes y a partir de ahí fabula o al menos

—como hemos ya insinuado— escribe cómo cree que debieron de haberse desarrollado las cosas. Además, los primeros cristianos no tuvieron interés por estos datos..., así que las leyendas debieron de formarse más bien tardíamente. Según el historiador judío de los siglos XIX-XX Salomón Reinach y Charles Guignebert (que lo cita en su obra *Jesús),* hubo cristianos que tomaron al pie de la letra el texto de Jn 8,57 (Jesús tenía durante su ministerio menos de cincuenta años) *y* pusieron la muerte de Jesús en tiempos de Claudio (entre el 41 y el 54); otros, en tiempos de Nerón hacia el 58; otros situaron el nacimiento de Jesús en el año 9 (después del reinado de Arquelao, hijo de Herodes el Grande); y otros pensaron que la crucifixión fue muy pronto, hacia el 21, cuando aún no gobernaba Poncio Pilato en Judea, que comenzó en el año 26. Es decir, tenemos aquí diversas fabulaciones cristianas primitivas que tampoco hacen caso de la cronología de Lucas o la interpretan muy a su manera.

5. *La teología mesiánica de Lucas 1-2 no encaja con el mesianismo pacífico de Jesús según este mismo evangelio y los demás*

En los dos capítulos primeros de Lucas se encuentran unos himnos con una imagen del reino de Dios y del Mesías que —según indicamos (pp. 235-236)— no se corresponde en absoluto con la que luego se formará el cristianismo común, tanto de la mano de Pablo, Marcos y Lucas, como de la de Mateo y Juan. Para el contraste de las ideas en torno a la naturaleza del agente mesiánico y del reino de Dios que se va a instaurar con la ayuda de Dios, hay que suponer que la mesianología específicamente cristiana manifestada en los evangelios parte de un mesías/cristo absolutamente pacífico, que nada tiene que ver con la violencia en general y menos con la armada (Jn 18,11; Le 22,51), un cristo totalmente ajeno a los problemas políticos de Israel (Jn 18,36), un mesías dulce y manso de corazón (Mt 11,29), quien cumple ante todo un programa eterno, divino, que conlleva su entrega a los romanos, su pasión y sufrimientos *y* su muerte en cruz, absolutamente injusta (Me 8,31; 9,31; 10,33) como expiación de los pecados de toda la humanidad. Todos los cargos contra ese cristo fueron pura mentira (Mt 26,60). Fue entregado a la muerte por los judíos por «envidia» e indujeron a engaño a los romanos (Mt 27,18); fue el siervo de Yahvé que sufrió injustamente, pero... que resucitó por mano divina (Mt 12,18-21). Los textos sobre los que se debe reflexionar para efectuar la comparación entre ambas mesianologías son tres, a los que añadiré un breve comentario:

a) *Magníficat* (Le 1,49-54)

Porque ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso, Santo es su nombre *y* su misericordia alcanza de generación en generación a los que le temen. Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón. Derribó a los potentados de sus tronos *y* exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes *y* despidió a los ricos sin nada. Acogió a Israel, su siervo, acordándose de la misericordia —como había anunciado a nuestros padres— en favor de Abrahán y de su linaje por los siglos.

Comentario:

• «Su misericordia alcanza de generación en generación a los que le temen», se refiere sin duda a la plenitud de los tiempos, la edad mesiá- nica. Pero esa misericordia no está destinada a los justos en general del mundo entero, sino a los israelitas fieles a la alianza, según el tono y el vocabulario de los salmos a los que alude. N-A[28] señala al margen: salmos 103; 100; 89; 54; 58; 72; 78.

• «Desplegó la fuerza de su brazo... exaltó a los humildes»: los soberbios y potentados son los reyes de las naciones extranjeras que caerán al filo de la espada flamígera de las legiones de ángeles de Yahvé Se- baot, Señor de las huestes celestiales. Es esta una teología judía conocida de la batalla final antes del juicio e instauración del reino de Dios.

• «A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada»: puede referirse a la inversión de valores en el Reino que recoge Jesús en las bienaventuranzas (Mt 5,3-12; Le 6,20-23). El reino de Dios se va á instaurar en la tierra de Israel; aunque unido sin duda a bienes espirituales, este reino es ante todo material y tiene como base una prosperidad imponente, que acompaña a la situación espiritual extraordinaria de obediencia espontánea y total a la ley de Moisés; para Jesús el símbolo del Reino es un banquete.

• «Acogió a Israel... de su linaje por los siglos». No se trata, sin duda alguna, de las «naciones», los gentiles, sino del pueblo elegido, Israel, favorecido por la promesa a Abrahán y la alianza con él. Este reino será eterno y los gentiles son simplemente un mínimo apéndice.

b) *Cántico de Zacarías* (1,67-79)

Zacarías, su padre, quedó lleno de Espíritu Santo, y profetizó diciendo: «Bendito el Señor Dios de Israel porque ha visitado y redimido a su pueblo. Y nos ha suscitado una fuerza salvadora en la casa de David, su sier

vo, como había prometido desde tiempos antiguos, por boca de sus santos profetas, que nos salvaría de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odiaban haciendo misericordia a nuestros padres y recordando su santa alianza y el juramento que juró a Abrahán nuestro padre, de concedernos que, libres de manos enemigas, podamos servirle sin temor en santidad y justicia delante de él todos nuestros días. Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo, pues irás delante del Señor para preparar sus caminos y dar a su pueblo conocimiento de salvación por el perdón de sus pecados, por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, que harán que nos visite una Luz de la altura, a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte y guiar nuestros pasos por el camino de la paz».

Comentario:

• «Ha visitado y redimido a su pueblo»: Una vez más la visita y la redención es a Israel. La referencia principal es a Ex 4,31 y Rt 1,6.

• «Fuerza salvadora en la casa de David». Era creencia firme en el pueblo desde la profecía de Natán a David (2 Sam 7,12-14; Sal 18,3: reino eterno de Israel «nacido de sus lomos»); que el Mesías sería un descendiente de David y sería el rey de Israel. Esta realeza excluye totalmente el poderío de los romanos sobre la tierra santa de Dios y hace imposible que Jesús proclamara que había que pagar el impuesto al césar (Me 12,16-17), ya que eso supondría reconocer la soberanía del Imperio en detrimento de la única soberanía, la de Yahvé.

• «Que nos salvaría de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odiaban»: en tiempos de Jesús los enemigos y odiadores de Israel son los romanos, que serán aniquilados por Yahvé, como indica con extrema claridad el Apocalipsis de Juan, y entre los manuscritos de Qumrán, el Rollo de la Guerra.

• «Misericordia a nuestros padres... en santidad y justicia». La base de estas ideas son textos como los de Gn 26,3-4; Jr 11,5; Sal 97,10; Mi 4,10..., que presentan la misma proyección mental de un Israel restaurado en sus doce tribus. Ese «nuevo Israel» será el epicentro del mundo en el reino mesiánico; todas las naciones le servirán después de que, ayudado por el brazo de Dios, las haya conducido a temer y a adorar en lo fundamental a Yahvé como divinidad única.

• «A fin de iluminar... la luz de las naciones»: la base se halla en Is 42,7 y sobre todo 49,6, textos de una clara teología de la restauración de Israel, que ya sabemos que implica su dominio sobre todas los pueblos del mundo.

c) *Cántico de Simeón* (2,27-31)

Movido por el Espíritu, vino al Templo; y cuando los padres introdujeron al niño Jesús, para cumplir lo que la Ley prescribía sobre él, lo tomó en brazos y bendijo a Dios diciendo: «Ahora, Señor, puedes, según tu palabra, dejar que tu siervo se vaya en paz; porque han visto mis ojos tu salvación, la que has preparado a la vista de todos los pueblos, luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel».

El final de este texto coincide con ideas ya expresadas: la salvación mesiánica es ante todo para Israel; igualmente ante la vista asombrada y temerosa de todos los pueblos, Israel será la luz de las naciones..., pero todo para la gloria de Dios y de ese mismo Israel.

En estos dos capítulos de Lucas se trasluce, pues, una mesianología profundamente judía, cuyo centro, las nociones sobre el Mesías y el reino de Dios, son probablemente ideas que ayudan a reconstruir la concepción general al respecto del Jesús de la historia, pero de ningún modo al Jesús del conjunto de los evangelistas, basado en la interpretación paulina, cuyo dibujo es, como expusimos arriba, un mesías ante todo manso y humilde de corazón, pacífico, absolutamente alejado de la suerte de Israel en la política de su tiempo.

¿De dónde han sido tomados estos himnos, por Lucas o por quien fuere en la realidad su autor? No lo sabemos, pero como giran en torno a la figura de Juan Bautista, más que a la de Jesús, la hipótesis más o menos general es que han sido rescatados de composiciones baptistas, es decir, compuestas entre seguidores de Juan, quienes estaban convencidos de que él —y no Jesús— había sido el Mesías y que disputaban por ello con los cristianos.

En esta breve revisión crítico-histórica de la vida oculta de Jesús no caben, ni discutimos, los elementos maravillosos que rodean el nacimiento de Jesús, como son la anunciación de Gabriel a María, la concepción y nacimiento virginal *y* otros acontecimientos prodigiosos que tuvieron lugar entonces. Todo ello pertenece al ámbito de la leyenda piadosa y de la hagiografía popular, de las cuales la historia no puede obtener nada. El origen de tales leyendas hay que buscarlo en los textos proféticos de Israel que anuncian el nacimiento de aquel que regirá en el futuro los destinos maravillosos del pueblo elegido, en los mitos populares y cuentos del folclore de la zona israelita y sobre todo grecorromana. Por ejemplo, si algún mito tiene parecido al de la concepción virginal por obra del Espíritu Santo (Le 1,35) es el de la concepción y nacimiento del héroe Per- seo, de la virgen Dánae que queda encinta por el poder sobrenatural de

una lluvia dorada que procede de Zeus. En este ambiente nacen ya los evangelios apócrifos neotestamentarios de Mt 1-2 y Le 1-2. Con otras palabras, apuntalamos aquí la hipótesis sostenida al comienzo de esta sección: si a estos dos capítulos de Mateo y Lucas, que son tardíos, quizás de inicios del siglo II, hubiera que juzgarlos desde el punto de vista crítico, habría que considerarlos ya parte de la literatura apócrifa, aunque de estilo menos ampuloso que el *Protoevangelio de Santiago,* por ejemplo, pero muy parecido en el fondo.

6. *Apenas tenemos datos sobre los padres de Jesús*

Los nombres de los padres de Jesús son María y José. No creo que haya elementos de duda razonable acerca de lo que diceda tradición sobre un material en sí inocuo. Los textos de apoyo son los siguientes, aparte de Mt 1-2 Le 1-2: Jn 1,45: «Felipe se encuentra con Natanael y le dice: ‘Ese del que escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado: Jesús el hijo de José, el de Nazaret’»; Jn 6,42: «Los judíos murmuraban de él, porque había dicho: ‘Yo soy el pan que ha bajado del cielo’. Y decían: ‘¿No es este Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo?’».

A) Respecto a José puede haber alguna duda, porque Marcos no lo nombra: ¿había muerto ya? Probablemente. Pero nada sabemos seguro. ¿Era José carpintero de oficio? Los textos pertinentes son:

- Me 6,3: «‘¿No es este el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joseto, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?’ Y se escandalizaban a causa de él».
- Mt 13,55: «¿No es este el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas?».
- Le 4,21-22: «Comenzó, pues, a decirles: ‘Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy’. Y todos daban testimonio de él y estaban admirados de las palabras llenas de gracia que salían de su boca. Y decían: ‘¿No es este el hijo de José?’».

La base de los pasajes de Mateo y Lucas es sin duda Marcos. Pero no el Marcos que nosotros tenemos, sino probablemente —a tenor de la opinión de algunos críticos— un texto (¿1.ª edición de Marcos?) que rezaba así: «¿No es este el hijo del carpintero, el hijo de María...». Ahora bien, en arameo «hijo del carpintero» podría ser el modo de decir simplemente «carpintero», del mismo modo que «hijo de la iniquidad» equivale a «inicuo» e «hijo de hombre» es igual a «hombre». Entonces, es posible que el Marcos actual al ponerlo en mejor griego escribiera simplemente «Jesús era carpintero»; pero Mateo, que lee en su edición de Marcos (insisto an

terior a la nuestra) «hijo del carpintero», mantiene la frase aramea tal cual en griego..., lo cual tiene un significado distinto en esta lengua: Jesús era hijo de un carpintero, pero él pudo serlo, o no. Y, al revés: si esta mera suposición sobre el texto primitivo del Evangelio de Marcos se acerca a la verdad, este diría nada más que el carpintero era Jesús, sin hablar para nada del oficio de José. Pero tampoco es en absoluto inverosímil que este lo fuera también y hubiera transmitido el oficio a su hijo.

Así pues, podemos aceptar con dudas que el padre de Jesús se llamaba José, y que era carpintero. En realidad importa poco para su figura. Lo significativo es que la familia de Jesús era probablemente de hombres libres y de clase media baja, de condición más o menos humilde. Respecto a si José era de la familia de David, nada sabemos seguro, porque las genealogías que lo afirman (Mt 1,6-17; Le 2,4; 3,23-38) no son de fiar. Es dudosísimo, por ejemplo, que se haya transmitido correctamente el nombre del padre de José. El nombre del abuelo paterno de Jesús, según Mt 1,16, era Jacob; según Le 3,23: se llamaba «Helí».

B) María. No tenemos tampoco por qué dudar de que su nombre fuera este, ya que era muy corriente en Israel. Estudios de antroponimia (inscripciones en osarios o tumbas) aseguran que el veinticinco por ciento de las mujeres israelitas del siglo I se llamaba María. Pero nada sabemos seguro de su ascendencia familiar. Ignoro de qué texto fiable deducen algunos comentaristas que también María era descendiente de David. He afirmado ya (p. 249) que María era en todo caso aarónida, si fuere digno de fiar lo que afirma Lucas de su parienta Isabel que procedía de una familia descendiente de Aarón (Le 1,5). Y si fuera de la familia de David, naturalmente este dato no importaría para considerar a Jesús, el Mesías, «hijo de David», dado su nacimiento virginal por hipótesis. Las genealogías de Jesús que se empeñan en mostrar que Jesús era descendiente de David son inútiles si a la vez se mantiene que su nacimiento fue absolutamente virginal.

Tampoco sabemos nada seguro de María durante la vida pública de Jesús, salvo las posibles malas relaciones, o al menos tensas, con su hijo (Me 3,20; 3,31-35)[10]. Indicamos que no son fiables en absoluto las noticias del Evangelio de Juan que presentan a María Magdalena, al discípulo amado y a María al pie de la cruz (19,25-26), dado que eso es imposible según las costumbres romanas de ajusticiamiento ejemplarizante y menos si este era múltiple. Después de la muerte de Jesús tampoco hay noticias seguras de María, pues la tradición de Hch 1,12-14 es poco fiable: «En-

10. Véase mi obra *Jesús y las mujeres,* Trotta, Madrid, [z]2014.

tonces se volvieron a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos, que dista poco de Jerusalén, el espacio de un camino sabático. Y cuando llegaron subieron a la estancia superior, donde vivían, Pedro, Juan, Santiago y Andrés; Felipe y Tomás; Bartolomé y Mateo; Santiago de Alfeo, Simón el Zelotes y Judas de Santiago. Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos». Esta tradición es legendaria, ya que en la práctica ignora la huida de los discípulos y las apariciones en Galilea, de las que es fiador el Evangelio de Juan 21. Si es así, considerando las apariciones como fenómenos subjetivos, pero ciertamente vividos, es inverosímil que volvieran tan pronto a Jerusalén. Además es contradictoria con las apariciones en Galilea anunciadas en Mateo: una en un monte no nominado: Mt 28,16-17. Sin embargo, hay estudiosos que opinan lo contrario: este pasaje de Hechos podría ser un argumento a favor de la presencia de María en Jerusalén, ya que en el momento de composición de esta obra no hay aún un interés mariológico, es decir, no había deseos subyacentes de presentar a María en el entorno de la iglesia madre de Jesús. Es cierto que no existió la mariología (ciencia teológica sobre María como «madre de Dios») hasta el siglo V, en el que se disputó agriamente si María fue realmente madre de Dios o solamente de Jesús como hombre en el que se encarnó el Logos (concilio de Calcedonia y más tarde la presunta herejía de Nestorio); por tanto quede Hch 1,12-14 como pasaje dudoso.

La ausencia de noticias sobre José y María podría explicarse porque en el proceso de divinización de Jesús desde el siglo I al V había en el seno de la comunidad cristiana dos tendencias contrarias a hablar demasiado de la infancia de Jesús como hijo de José y de María, o a buscar noticias sobre esos años: la primera era la tensa espera del fin del mundo *y* la consecuente parusía: la infancia de Jesús no importaba absolutamente nada; la segunda: cuanto más se supiera de la familia terrena de Jesús, más se lo alejaba del ámbito celestial. Así pues, en el proceso continuo de divinización de Jesús —que, había comenzado ya desde Pablo— lo que importaba del Jesús terreno era solo su crucifixión y resurrección. La prueba se halla en el Apóstol mismo, quien había escrito: «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles» (1 Cor 1,23); y en 2 Cor 5,16 hacía profesión expresa de que el Jesús de la historia, «según la carne», le interesaba muy poco: «Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así».

En síntesis: lo que sabemos con seguridad histórica sobre los padres de Jesús se reduce a muy poco porque interesaron poco: sus nombres; qui-

zás el oficio de José; que vivían en Galilea y que eran de familia media- baja, humilde, pero libre.

7. *¿Nació Jesús de modo ilegítimos'*

El evangelista Mateo afirma claramente que Jesús nació antes de que José *y* María se fueran a vivir juntos (1,18). En Lucas aparece el mismo hecho, indirectamente al menos, puesto que se insiste por dos veces en que María era doncella antes de concebir a Jesús (1,27 y 1,34). Por tanto, desde un punto de vista meramente histórico, podemos considerar como posible al menos que el nacimiento extemporáneo, extramarital, de Jesús fue algo cierto. Y de hecho se ha planteado la cuestión como posibilidad histórica. En efecto, parece muy poco probable que la comunidad primitiva inventara sin más un nacimiento prematuro y fuera de toda relación carnal entre José y María, ya que se prestaba a un gran escándalo y representaba una gran dificultad teológica. De hecho, los judíos enemigos de Jesús aprovecharon los rumores al respecto y acusaron a este de ilegítimo. El Evangelio de Juan, en 8,41, al presentar un polémico diálogo de Jesús con algunos adversarios teológicos judíos, se hace eco de la tradición de un nacimiento extramatrimonial: «Vosotros hacéis las obras de vuestro padre. Ellos le dijeron: Nosotros no hemos nacido de la prostitución; no tenemos más padre que a Dios».

En el *Evangelio* copto *de Tomás,* de Nag Hammadi (cuyo original griego procede probablemente del siglo II), en una sentencia enigmática, pero que quizás recoja una tradición independiente de la del Cuarto Evangelio, tradición antigua de todos modos, resuena también esta acusación: «Jesús dijo: Al que conozca al padre y a la madre lo llamarán 'hijo de prostituta'» (Dicho 105). Probablemente de finales del siglo II en su forma básica es también el *Evangelio de Nicodemo* o *Hechos de Pilato* (primera parte), escrito en el que se recoge la misma acusación contra Jesús en el capítulo 2. Ahí se dice (la escena es un careo ante Pilato de Jesús y los jefes de los judíos): «Mas los ancianos de los judíos respondieron diciendo a Jesús: '¿Qué es lo que nosotros vamos a ver? Primero, que tú has venido al mundo por fornicación, y segundo que tu nacimiento en Belén trajo como consecuencia una matanza de niños'». Se puede objetar, sin embargo, que el texto de estas presuntas *Actas* no es un argumento a favor de un nacimiento ilegítimo de Jesús porque verosímilmente depende del Evangelio de Mateo y del de Juan; por ello puede no tener valor por sí mismo.

La acusación de ilegitimidad llegó a oídos de los paganos, no sabemos por qué vías, bien entrado el mismo siglo II. Celso, un pagano que polemi-

zó contra el cristianismo hacia el 180 e.c. en su obra *El discurso verdadero,* afirmó de Jesús (I 28.32.69) que fue él mismo quien inventó la noticia de que había sido concebido virginalmente por su madre, pero que la realidad había sido muy distinta, por lo que trataba de camuflarla: José había expulsado de casa a María por sospechas fundadas de adulterio, y esta tuvo a Jesús ilegalmente de un soldado llamado Pantera. Los dos, madre e hijo, tuvieron que emigrar a Egipto en busca de sustento. Jesús trabajó allí de obrero y se formó en artes mágicas. Volvieron a Israel más tarde y Jesús practicó la magia aprendida en Egipto. Lleno de vanagloria proclamó que él era el Hijo de Dios.

Dejando aparte las más que probables fantasías del relato, y cómo el «asunto» con Pantera tuvo sus efectos más tarde en las habladurías de este tenor sobre Jesús recogidas en el Talmud, y en la fama de Jesús como mago, sí debemos retener para nuestros propósitos que la acusación de ilegitimidad respecto al origen de Jesús se había extendido notablemente.

Por tanto, una hipótesis histórica que quiera dar cuenta de este conjunto de rumores sería considerar como probable que el nacimiento de Jesús tuvo lugar antes de tiempo, que ello tuvo sus consecuencias. Raymond E. Brown, católico, acepta que los textos en su conjunto dan a entender que antes del año 80 el rumor estaba extendido, y sostiene que para salir al paso de semejantes habladurías, Mateo y Lucas otorgaron al hecho un significado sobrenatural aportando la idea de la concepción virginal. Es probable esta hipótesis. Borg-Crossan mantienen por su parte una opinión muy diferente: se suele decir que «la concepción de María por obra del Espíritu Santo fue creada como una maniobra cristiana para encubrir el adulterio (o la violación) de María con un soldado pagano. Por el contrario, nosotros sostenemos que la previa afirmación cristiana de una concepción divina condujo a una acusación anticristiana de adulterio, y no al revés, que un hecho previo de adulterio llevara a la afirmación cristiana de la concepción divina» (p. 106).

Opina Raymond E. Brown[11] que la pregunta auténtica que debe hacerse el historiador es «si la acusación judía de ilegitimidad de Jesús, atestiguada desde el siglo II tanto en fuentes judías como cristianas, representa una tradición independiente de los evangelios —y de ese modo confirmaría indirectamente el relato mateano— o es una polémica en respuesta a los evangelios y estimulada por estos». Brown continúa explicando que los datos al respecto del Nuevo Testamento se reducen a Me 6,3; Mt 13,55, Le 4,22 y Jn 6,42. De ellos el texto más importante es el pri

11. *El nacimiento del mesías,* cit., pp. 558-565.

mero: «¿No es este el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿No viven sus hermanas con nosotros aquí?». Sostiene Brown, que el modo más fácil de explicar la designación de Jesús en este pasaje como «hijo de María», dentro del contexto del relato, no es que Jesús no tuviera padre conocido, sino que «José había muerto y María, que lo había sobrevivido, era muy conocida de todos los aldeanos». Esta opinión me parece razonable. Sin embargo, respecto a Jn 8,41[12], el mismo investigador recoge la idea de algunos estudiosos de que ciertamente tras las palabras del cuarto evangelista puede esconderse una auténtica acusación judía de ilegitimidad respecto a Jesús y, por tanto, podría ser independiente de los textos de Mateo y de Lucas. Esta hipótesis, que a mí me parece plausible, no le convence y argumenta todo lo posible para sostener que era una mera calumnia derivada de Me 6,3 (los hermanos de Jesús). Sin embargo, como historiador profesional, lo único que puede obtenerse en claro de los evangelios de la infancia a este respecto es que el nacimiento de Jesús fue extramarital. Si fue obra del Espíritu Santo depende de la fe.

Por ello, y en conclusión, nos parece probable la hipótesis de que uno de los motivos, entre otros, del añadido de los capítulos sobre el nacimiento e infancia de Jesús en Mateo y Lucas fue salir al paso de estas acusaciones de nacimiento extramatrimonial y transformarlas en todo lo contrario, en una defensa de una concepción milagrosa y portentosa del héroe del relato, Jesús.

8. *Sobre los hermanos de Jesús*

Sobre este tema haré una breve síntesis del material recogido y estudiado en mi obra *Jesús y las mujeres*[13]. En primer lugar, he aquí una relación de los pasajes del Nuevo Testamento que afectan al tema y que pueden contribuir a una respuesta sobre si los «hermanos de Jesús» deben o no entenderse como hermanos reales y auténticos, de sangre. Son los siguientes:

1. Mt 1,25: «Y (José) no conoció (no tuvo relaciones) a su mujer hasta que dio a luz un hijo y le puso por nombre Jesús».
2. Le 2,7: «Y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el alojamiento».
3. Jn 2,12: «Después bajó a Cafarnaúm con su madre y sus hermanos y sus discípulos, pero no se quedaron allí muchos días».

12. Citado arriba: «Nosotros no hemos nacido de la prostitución; no tenemos más padre que a Dios».
13. Trotta, Madrid, ^{2}20 14.

4. Me 3,31-35: «Llegan su madre y sus hermanos, y quedándose fuera, le envían a llamar. Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: '¡Oye!, tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan'. El les responde: '¿Quién es mi madre y mis hermanos?'. Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: 'Estos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre'».

4.1. Mt 12,47: «Alguien le dijo: '¡Oye!, ahí fuera están tu madre y tus hermanos que desean hablarte'» (texto paralelo).

4.2. Le 8,19: «Se presentaron donde él su madre y sus hermanos, pero no podían llegar hasta él a causa de la gente. Le anunciaron: 'Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y quieren verte'. Pero él les respondió: 'Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra de Dios y la cumplen'» (texto paralelo).

5. Me 6,3: «No es este el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago, José, Simón y Judas? ¿No están sus hermanas entre nosotros?».

5.1. Mt 13,55-56: «¿No es este el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? Y sus hermanas, ¿no están todas entre nosotros?» (texto paralelo).

5.2. Le 4,22: «Y todos daban testimonio de él y estaban admirados de las palabras llenas de gracia que salían de su boca. Y decían: '¿No es este el hijo de José?'» (texto paralelo).

6. Jn 7,2-5: «Pero se acercaba la fiesta judía de las Tiendas. Y le dijeron sus hermanos: 'Sal de aquí y vete a Judea, para que también tus discípulos vean las obras que haces, pues nadie actúa en secreto cuando quiere ser conocido. Si haces estas cosas, muéstrate al mundo'. Es que ni siquiera sus hermanos creían en él».

7. Hch 1,14: «Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos».

8. Gal 1,1: «Y no vi a ningún otro apóstol, y sí a Santiago, el hermano del Señor».

*9.*1 Cor 9,5: «¿No tenemos derecho a llevar con nosotros a una mujer creyente como los demás apóstoles y a los hermanos del Señor y Cefas?».

En mi opinión, una lectura seguida de estos testimonios y no condicionada *a priori* hace muy poco probable que el vocablo «hermano» pueda entenderse de otro modo que como «hermanos y hermanas en sentido normal» —carnales— de Jesús. Cualquier lector que no tuviera la idea preconcebida de que Jesús no pudo tener hermanos, por ejemplo, cualquier pagano que leyera en griego los evangelios en el siglo II, obtendría naturalmente de estos textos al menos tres conclusiones:

• Que María y José tuvieron, además de Jesús, otros cuatro hijos y, al menos, dos hijas;

• Que estos hermanos no estaban incluidos en el número de los apóstoles, sino que, más bien, no creían en Jesús y, en algún momento, habían procurado truncar su carrera.

• Que, a pesar de la tirantez inicial, estos hermanos formaron parte, después, del grupo de los primeros seguidores de Jesús.

Para quien conozca un poco la lengua griega antigua, esta impresión se refuerza porque todos estos pasajes emplean el vocablo *adelphós,* en singular o en plural, que significa «hermano uterino», nacido de la misma madre. En este griego «primo» se dice siempre *anepsiós,* y «pariente» se expresa por la voz *syggenés.* Veremos otros textos cristianos de la época que efectúan nítidamente esta distinción. Por tanto, desde el punto de vista meramente filológico-histórico, no sería posible afirmar ni siquiera que la concepción virginal en ellos contenida tenga un fundamento textual seguro en el Nuevo Testamento. Además, el historiador adoptará una actitud escéptica al respecto, pues el hecho en sí, el nacimiento sobrenatural de un personaje ilustre, no es susceptible de comprobación histórica. El historiador puede aducir además que en la Antigüedad se repetían historias prodigiosas sin fundamento alguno no solo del nacimiento de dioses o fundadores de religiones, como Zoroastro, Buda y Krisna, sino —como ya indicamos— de personajes humanos sobresalientes, Pitágoras, Platón y Alejandro Magno. Era, por tanto, casi un lugar común atribuir un nacimiento especial y sobrehumano a personajes destacados. Con Jesús pudo ocurrir lo mismo.

Comento brevemente ahora algunos de los textos que han provocado una notable discusión entre los estudiosos, lo que significa de paso analizar las teorías que defienden la *virginidad perpetua* de María. En contra de lo que acabamos de sostener, muchos intérpretes confesionales defienden que:

1. El pasaje de Mt 1,25, «Y (José) no conoció (no tuvo relaciones) a su mujer hasta que dio a luz un hijo», no puede esgrimirse como un argumento en contra de la virginidad de María después de alumbrar a Jesús. La razón es que Mateo, aunque escribe en griego, está pensando la frase en ara- meo. El «hasta que», en griego *heos hou,* es en realidad la traducción a esa lengua de un sintagma arameo *ad di,* que nada indica sobre lo que ocurrió después del momento descrito por el «hasta que». Para fundamentar la opinión aportan estos intérpretes algunos casos de la misma traducción griega de la Biblia hebrea, los Setenta, por ejemplo, Gn 8,7; 28,15, etc. —que rogamos consulten los lectores— y otros ejemplos del hebreo/ arameo traducidos por *heos hou* y que nada indican sobre lo que pudo

pasar después: se dice que su sentido es meramente «precisivo». Aquí nos basta con un ejemplo: «Y soltó Noé al cuervo, el cual estuvo saliendo y retornando hasta que se secaron las aguas sobre la tierra». Ciertamente el texto no indica nada de lo que va a ocurrir después. Podría valer, pues, si se omite de la discusión que es evidente que el actual texto del Evangelio de Mateo no es una traducción del hebreo o del arameo, sino que fue compuesto en griego y no precisamente por un autor que estuviera pensando en esas lenguas y estuviera autotraduciéndose a sí mismo mentalmente, como sí podría ocurrir, por ejemplo, con el Apocalipsis, que redactado en griego está pensado a veces en hebreo[14].

Prácticamente nunca en griego antiguo —aunque no quede excluido en absoluto— tiene el «hasta que» *(heos hou)* ese sentido «precisivo». La intelección natural del texto de Mt 1,25 —José tuvo relaciones con María después del nacimiento prodigioso de Jesús— parece la espontánea y normal, precisamente considerando también espontáneamente en griego los otros textos evangélicos que mencionan a los hermanos de Jesús y con qué sencillez hablan de ellos. Se trata, por nuestra parte, de un argumento acumulativo, que se une a los anteriores.

2. El uso por parte de Lucas del vocablo «primogénito» 2,7 («Y María dio a luz a su hijo primogénito y lo envolvió en pañales») no implica que María tuviera más hijos. De nuevo, en un griego teñido de hebreo o arameo, «primogénito» no significa lo que suena de modo espontáneo, sino simplemente el «primer hijo», sin indicar luego si hubo otros más, o no. Aparte de textos de la Biblia traducida al griego (Ex 13,2; Nm 3,12), se trae siempre a colación una inscripción funeraria griega (siglo V a.e.c.), de una joven judía que da a luz a su hijo «primogénito» y luego murió tras el parto. No pudo, pues, tener más descendencia. Ciertamente, este argu

14. El ejemplo clásico es el número de la Bestia, *666,* de 13,18, con su variante 616 que solo se entiende a partir de un juego de «gematría» (jugar con el significado de las consonantes de una palabra según el valor que esas consonantes tienen utilizadas no como letras, sino como números) en la que el autor está pensando en el nombre del emperador Nerón en griego y en latín, pero trasladando su nombre al hebreo y otorgándole el valor que esas consonantes tiene en esta lengua. Así, el nombre de Nerón y su título de emperador en hebreo sería (transcrito sin vocales, como es usual a pero la vocal ó se transcribe con la consonante *waü): Nron Qsr,* lo que daría: *nun:* 50 + *resh:* 200 + *waw: 6* + *nun:* 50 + *qof:* 100 + *samekh:* 60 + *resh:* 200 = *666.* Esta es la transliteración griega pero escrita con letras hebreas: el nombre de Nerón acaba en -n en nominativo. Pero si se piensa en la transliteración latina (en la que el nombre de Nerón acaba en ó en el nominativo) y se pasa también a letras hebreas, daría *Nró Qsr,* cuyo equivalente en letras hebreas sería *nun-.* 50 + *resh-.* 200 + *waw:* 6 + *qof-.* 100 + *samekh:* 60 + *resh:* 200 = 616, que es la variante de algunos manuscritos muy importantes, como el P^{115} y el denominado C = Codex Ephraemi rescriptas (un palimpsesto).

mentó sobre el uso judío de «primogénito» tiene también cierta fuerza filológica. A la vez, sin embargo, sostengo que una cosa es un «griego de traducción» (muy semítico) y otra unos evangelios compuestos directamente en griego *y* para lectores griegos a quienes se induciría a error invencible empleando siempre «hermanos» en lugar de «primos» o «primogénito» cuando en realidad solo tuvo un hijo. Así pues, en el caso concreto del ejemplo lucano de 2,7, el razonamiento pierde casi toda su fuerza.

3. Los hermanos de Jesús fueron en realidad «hermanastros», es decir, hijos de José, quien se desposó con María siendo ya viudo y con varios hijos. Esta idea aparece por vez primera en torno al 150 en un evangelio apócrifo titulado *Protoevangelio de Santiago* (XVIII 2-XX 1). Fue también defendida por otros apócrifos, cuya base es igualmente del siglo II como *Odas de Salomón* 19,6-9; *la Ascensión de Isaías* 11,2-22 (cuya composición final data del último tercio del siglo II e.c.); y hacia el 180 por Ireneo de Lyon, en su obra *Demostración de la predicación evangélica* 54. Más tarde Orígenes, hacia el 230-250 sostuvo como opinión personal la virginidad perpetua de María en obras exegéticas, por ejemplo, en su *Comentario al Levítico. Homilía VIII*2 y en su *Comentario a Lucas,* 7. Pero, a la vez, el mismo Orígenes confiesa que ello es una teoría plausible sin más, no algo ya totalmente aceptado en las iglesias *(Comentario al Evangelio de Mateo* XII 55).

La respuesta a la hipótesis de que los hermanos eran en verdad hermanastros es, en primer lugar, la constatación de que tal idea fue absolutamente minoritaria en la Iglesia antigua y, en segundo, que está fundada en noticias apócrifas para nada fiables.

4. Los hermanos de Jesús no eran tales, sino primos, hijos de una hermana de María, llamada con el mismo nombre, ¡igualmente María! El defensor más famoso de esta tesis fue san Jerónimo, hacia el 388 en un escrito contra Helvidio, quien seguía la corriente general de la Iglesia en siglos anteriores de considerar a los hermanos de Jesús como carnales. La palabra «hermanos» —argüía Jerónimo— debe ser entendida en los evangelios de un modo amplio, a saber, como «primos» o «parientes». Por la siguiente razón: en textos griegos compuestos por gentes de mentalidad semítica (como son los autores de los evangelios) se debe esperar que se utilice el vocablo «hermanos» de este modo tan amplio. La lengua hebrea no tiene propiamente una palabra usual para «primo», y existen diversos pasajes en la Biblia que utilizan el vocablo «hermanos» cuando en realidad se refieren a «primos» o «parientes». Los más peculiares de estos textos son los siguientes: Gn 14,14-16; Lv 10,41; 1 Cro 23,22.

Al razonamiento a partir de estos textos añadía san Jerónimo una serie de combinaciones de pasajes de los evangelios por medio de las cuales

identificaba a los pretendidos «hermanos» de Jesús con otros personajes de esas narraciones evangélicas de igual nombre. De este modo, esos presuntos «hermanos de Jesús» pasaban a ser otras personas perfectamente localizadas como «parientes» del Nazareno. Así, afirmaba Jerónimo que Santiago, el llamado «hermano del Señor», es el mismo «Santiago, uno de los Doce», hijo en verdad de Alfeo, a quien Pablo llama apóstol en Gal 1,19. Uniendo Me 6,3 (lista de los nombres de los hermanos de Jesús) con Me 15,40 (relación de mujeres que están al pie de la cruz, entre las que se halla una tal «María madre de Santiago el Menor y José») y con Jn 19,25 (donde se dice que esta María era la mujer de Cleofás/ Clopás), sostenía Jerónimo que José y Santiago (llamados «hermanos de Jesús» en Me 6,3) son hijos de esta tal María de Cleofás, a su vez hermana de la Virgen, aunque con el mismo nombre, como indicamos. Eran, por tanto, sus primos. El resultado es claro: los pretendidos «hermanos» de Jesús no son otra cosa que «primos» o «parientes».

Mi respuesta es, en primer lugar, que se debe aceptar que es verdad lo que dice Jerónimo de que en algunos pocos textos de la versión griega de la Biblia, los Setenta, influidos por un ambiente semítico, la palabra griega «hermano» *(adelfós)* es de uso amplio, y que puede significar también «primo» o «pariente». Esta posibilidad no puede excluirse en buena ley. Pero ya hemos indicado que todos los investigadores serios afirman que los evangelios actuales no están traducidos del hebreo, sino que fueron compuestos directamente en griego y para lectores de esa lengua. Ahora bien, en griego sí existe una palabra propia para «primo» *(anepsiós).* Si los autores de los evangelios más Pablo de Tarso querían decir «primos», ¿por qué en casos tan variados ninguno de ellos, y nunca, emplean este vocablo? ¿Parece concebible que siempre y consistentemente se llame «hermanos» a los primos de Jesús en todo el Nuevo Testamento? ¿No resulta sospechoso que estos tales «primos» o «parientes» aparezcan siempre en esos primeros escritos cristianos junto con la madre de Jesús, su tía en verdad —sin mencionar jamás a su presunta madre verdadera— y con sus «primas» a las que también se llama «hermanas»? Incluso personas de fuera, indiferentes, como Flavio Josefo, llama hermanos a Jesús *y* Santiago (pp. 29 y 37).

Esos presuntos «primos» jamás son mencionados en el Nuevo Testamento junto con sus padres naturales (Cleofás/Alfeo y la otra María), sino siempre con María, su «tía». Aunque pueda afirmarse que tanto esta María, la madre de Jesús, como la segunda María, la mujer de Cleofás/ Alfeo, eran hermanas (¿dos hermanas con el mismo nombre sin ulterior precisión, es decir, un nombre compuesto?), y que eran viudas, es demasiado suponer que iban juntas a todas partes, de modo que los hijos de la mujer de Cleofás eran llamados continua y exclusivamente por todos «hi

jos de María» y «hermanos» de Jesús. Parece mucho más razonable y sencillo entender que cuando los evangelistas hablan, o refieren que otros hablan en griego, espontáneamente y sin problemas de los hermanos de Jesús, lo hacen con plena conciencia de lo que dicen, es decir, como hermanos en pleno sentido, carnales. Pensemos que estamos en los inicios del cristianismo y que no había cortapisas intelectuales de ningún dogma de la virginidad perpetua de María al respecto.

La razón más importante para sostener una intelección normal de la expresión «hermanos de Jesús» en el Nuevo Testamento es la actitud de la Iglesia antigua en esta cuestión. Tanto Tertuliano, Hegesipo, Helvidio y otros la defendían. Orígenes acepta que era la opinión común de las iglesias. Además, esta posición descarta solo la creencia en la virginidad de María tras el parto, la virginidad *perpetua,* pero no la anterior, la concepción virginal de Jesús, de la que ahora no estamos discutiendo, que aparece clarísimamente en los primeros capítulos de los evangelios de Mateo y Lucas. A la Iglesia más temprana, la de los primeros tiempos como conjuríto, no se le ocurrió lo de la virginidad perpetua de María, ni tenía especial interés en defenderla. Lo que de verdad le importaba era recalcar que el salvador del mundo, Jesús, había tenido un nacimiento portentoso, divino, extraordinario, al igual que otros grandes personajes del pasado ya mencionados. Jesús no era menos que ellos.

Al principio de la historia de la Iglesia, no hay especial atención ni culto alguno hacia María como virgen perpetua, pues no se plantearon los primeros cristianos la cuestión de la virginidad absoluta de la madre de Jesús. Interesaba el Redentor, no tanto su madre. Si algún lector cree que exagero, que consulte, por favor, el índice analítico de materias de la edición abajo mencionada de los *Hechos apócrifos de los apóstoles,* literatura popular que refleja la teología de los siglos II y III. Observará que el lema «Jesucristo», tiene casi una decena de columnas. Por el contrario, el lema «María» apenas tiene dos líneas y media. Esto lleva a una conclusión sorprendente para algunos: no había apenas culto a María en muchas iglesias en los siglos II y III, y aún no se habían planteado ni siquiera el tema de su virginidad *perpetua.* Admitían naturalmente la virginidad *ante partum* pero no la virginidad total de María. Esta situación de las iglesias explica la existencia de un hecho sorprendente, el nacimiento de la leyenda de que Jesús tuvo un hermano gemelo llamado Judas Tomás Dídimo, atestiguada sobre todo en los *Hechos apócrifos de Tomás*[15], en los que este personaje, idéntico a Jesús en el físico, es el héroe de toda 1.a historia.

15. Al principio del Hecho Primero; véase la edición de A, Pinero y G. del Cerro, en la BAC, Madrid, 2005.

Sin embargo, la mayoría de los intérpretes católicos siguen defendiendo el dogma de la virginidad perpetua de María con otros argumentos que consideramos a continuación. El primero hace referencia al curioso episodio de la pérdida de Jesús al volver de una peregrinación a Jerusalén durante una Pascua (Le 2,41-52). Se dice a este propósito: la participación de María en esa peregrinación no se explica bien —las mujeres no estaban obligadas a ello en el judaismo— si hubiera tenido hijos más pequeños que cuidar. Luego solo tenía uno. Pero el argumento es reversible: ¿es explicable que una madre amantísima, que solo tiene un hijo, tarde casi un día en caer en la cuenta de que se le ha perdido? Parece, por el contrario, plausible que si su mente estaba ocupada cuidando a los más pequeños, no tuviera problema especial en pensar que su hijo mayor, Jesús, estaba en el grupo de algún amigo o pariente. Solo por lá noche, al reunirse la familia, pudo caer en la cuenta de su ausencia.

El segundo razonamiento es: jamás en el Nuevo Testamento se habla de «hijos de María» o «hijos de José», sino solo de María y los «hermanos» de Jesús. No creo que este argumento sea de gran peso porque también en el Nuevo Testamento se habla de Jesús como «hijo de José» (Le 3,23; 4,22; Jn 1,45; 6,42) sin que de ello deduzcan estos intérpretes una paternidad física del patriarca respecto a Jesús. Suficientemente claro es decir continuamente «su madre y sus hermanos», «sus hermanas»... ¿Se puede pedir que se especifique aún más si quizás en los tiempos del ministerio de Jesús había muerto ya José?

El tercero se refiere al momento solemne de la muerte de Jesús (Jn 19,26). Se argumenta: Si hubiera tenido más hermanos, no se entiende que un Jesús moribundo hubiera encomendado el cuidado de su madre a un discípulo y no a uno de sus otros hermanos, hijos de la misma madre. Ahora bien, aparte de que este texto no es rigurosamente histórico, como he defendido en alguna ocasión (véase p. 68), y que debe interpretarse simbólicamente según la teología del cuarto evangelista, la respuesta más cercana a este razonamiento podría ser: ¿cómo podemos saber que los otros hermanos de Jesús, ya adultos, independientes, y probables padres de familia, podían estar en Jerusalén en el momento de la muerte? Por otro lado, de los mismos evangelios queda aparentemente claro que Jesús no se llevaba bien con ellos. Los textos a los que se puede aludir como prueba son Me 3,20; 6,4 y Jn 7,2-5.

Conclusión: teniendo en cuenta la opinión general de la Iglesia antigua que aceptaba tranquilamente que Jesús hubiese tenido hermanos carnales; que la teoría de los «hermanastros» de Jesús carece de valor histórico porque está inventada por evangelios apócrifos; que considerarlos «primos» o cualquier otro parentesco va en contra de la lectura normal

de los nueve textos del Nuevo Testamento que hablan de «hermanos» de Jesús sin necesidad de especificar nada; que la hipótesis de san Jerónimo —«primos en vez de hermanos»— tiene muchas dificultades y que hoy día solo es defendida por exegetas católicos, y no por todos, me atrevo a opinar que la interpretación más simple y natural de la expresión los «hermanos de Jesús» desde el punto de vista de la historia y de la filología es entenderla de modo normal y espontáneo, como «hermanos en pleno sentido, carnales». Nos parece que tanto la historia de la antigua Iglesia como la sencillez de los textos del Nuevo Testamento y el uso del griego de la época así lo recomiendan. Creemos que en esto tienen más razón los intérpretes protestantes que los católicos.

IV. ALGUNOS EPISODIOS ESPECIALES DE LA VIDA OCULTA DE JESÚS

1. *Los Reyes Magos y la estrella prodigiosa*

Es este un episodio de la vida pública de Jesús del que solo habla Mateo en 2,1-12:

Nacido Jesús en Belén de Judea, en tiempo del rey Herodes, unos magos que venían del Oriente se presentaron en Jerusalén, diciendo: «¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? Pues vimos su estrella en el Oriente y hemos venido a adorarlo». Al oírlo, el rey Herodes se sobresaltó y con él toda Jerusalén. Convocó a todos los sumos sacerdotes y escribas del pueblo, y por ellos se estuvo informando del lugar donde había de nacer el Cristo. Ellos le dijeron: «En Belén de Judea, porque así está escrito por medio del profeta: Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres, no, la menor entre los principales clanes de Judá; porque de ti saldrá un caudillo que apacentará a mi pueblo Israel».

Entonces Herodes llamó aparte a los magos y por sus datos precisó el tiempo de la aparición de la estrella. Después, enviándolos a Belén, les dijo: «Id e indagad cuidadosamente sobre ese niño; y cuando le encontréis, comunicádmelo, para ir también yo a adorarlo». Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino, y he aquí que la estrella que habían visto en el Oriente iba delante de ellos, hasta que llegó y se detuvo encima del lugar donde estaba el niño. Al ver la estrella se llenaron de inmensa alegría. Entraron en la casa; vieron al niño con María su madre y, postrándose, le adoraron; abrieron luego sus cofres y le ofrecieron dones de oro, incienso y mirra. Y, avisados en sueños de que no volvieran donde Herodes, se retiraron a su país por otro camino.

En principio, todo lo que sabemos de tales personajes lo tenemos en este texto. Detalles posteriores en torno a los Magos no son sino aclaraciones o expansiones pare explicar mejor los datos comprimidos o poco explícitos que ofrece esta historia primigenia.

1.1. *¿Qué quiere decir exactamente «magos» en el Evangelio de Mateo?*

El evangelista no lo explica, porque debió de creer que sus lectores lo entendían bien. En tiempos de Jesús la palabra «mago» tenía dos significados: el primero era el corriente, el que dura hasta hoy, individuos que practican la magia negra o blanca, adeptos de las ciencias ocultas, intérpretes de sueños y visiones; astrólogos baratos, la mayoría de ellos charlatanes y embaucadores. El segundo nos es conocido por la obra de Filón de Alejandría, filósofo judío contemporáneo de Jesús (*Sobre las leyes especiales* III 18,100-101): eran hombres respetables, sacerdotes del zoroastrismo, la religión de Irán/Persia, religiosos y científicos a la vez que se dedicaban a estudiar la astronomía y su repercusión en la vida de los hombres, la astrología en el sentido recto del término. Por la descripción de Mateo en nuestra historia hay que considerar a los Magos en este último significado, sabios religiosos que se dedicaban a la ciencia de los astros. Como veremos, en Mateo representan a los paganos cultos, e indican que lo mejor de la ciencia y la religiosidad del paganismo lleva hacia Jesús. Pero ni son reyes ni nada por el estilo, ni se saben su número y nombres.

1.2. *Mensaje del relato sobre los Reyes Magos del Evangelio de Mateo*

Puede uno preguntarse en primer lugar: ¿cuál es el mensaje que intenta transmitir el evangelista a sus lectores? Me parece bastante claro: Jesús nació en tiempos de Herodes el Grande; su nacimiento fue en la ciudad de David, Belén, para que se cumplieran las Escrituras; el niño es el rey de Israel, pero no un monarca cualquiera, como Herodes, sino uno que cumple las profecías referidas al rey-mesías, es decir, el futuro Salvador..., pero no solo de Israel, sino de todo el mundo; es un rey tan importante que su nacimiento es anunciado nada menos que por una estrella; Dios revela este hecho importante a gentes que no son judías, sino paganas: los Magos representan a todos los gentiles que creerán en la predicación sobre Jesús como Salvador: los escribas y los príncipes del pueblo, por el contrario, no creen en el mesianismo regio de Jesús, y los

jefes políticos, representados por el monarca, tampoco; la adoración, hincando las rodillas, y el ofrecimiento de los dones dan a entender que este niño es muy importante, divino. Y como esta historia es continuación de lo que sabe ya el lector por el capítulo 1 de ese mismo evangelio, la concepción virginal y extraordinaria por el Espíritu Santo (1,20-21), conoce ya que ese rey recién nacido es nada menos que el Hijo real de Dios.

1.3. *La historicidad del relato de los Magos*

¿Es histórico lo que nos cuenta el evangelio en este episodio de los Magos? Si se peguntara al hombre de la calle si cree que el Evangelio de Mateo está contando aquí una historia verdadera, pienso que probablemente diría: no en todos los detalles, pero una parte al menos es verdad. Sin embargo, desde el punto de vista de la historia antigua y su modo de analizar los datos, es casi imposible mantener esta postura. No quisiera manifestar aquí mi propia impresión de filólogo pragmático y escéptico, sino traer a colación y seguir con fidelidad la opinión cualificada de un comentarista católico que ha recibido todas las bendiciones de la Iglesia y al que en esta cuestión de los evangelios de la infancia ha sido *y* continúa siendo la máxima autoridad: Raymond E. Brown, en su obra, que mencionamos de nuevo, *El nacimiento del mesías*[16], trabajo monumental en conjunto aún no superado.

Opina Brown que el relato sobre los Magos está trufado de inverosimilitudes intrínsecas, que es inconciliable con el relato del Evangelio de Lucas al respecto, y que entra en conflicto crudo con otras narraciones evangélicas del ministerio de Jesús durante su vida pública. Veamos estos tres aspectos.

a) Inverosimilitudes intrínsecas

«Una estrella que salió por Oriente, apareció sobre Jerusalén, que giró al sur hacia Belén, donde se detuvo sobre una casa, habría constituido un fenómeno celeste sin paralelo en la historia astronómica; sin embargo, no la registraron las crónicas de entonces. La narración del modo cómo Herodes reunió a los sumos sacerdotes y escribas parece ignorar la encarnizada oposición que existía entre el rey y los sacerdotes, y que el sanedrín no estaba a su disposición. En el v. 4 el lugar del nacimiento del Mesías parece ser un dato recóndito, conocido tan solo por los especialistas en teología, mientras que en otro evangelio, el de Juan (7,42), la multitud

16. Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 188-189.

habla como si todos los judíos supieran —y este hecho parece verdadero— que el Mesías había de nacer en Belén. El suspicaz Herodes no hace ningún intento por seguir a los Magos en su viaje de ocho kilómetros desde Jerusalén a Belén. Cabe imaginar la impresión que harían en una pequeña aldea los exóticos Magos de Oriente con sus regalos reales; pero cuando se marcharon, el servicio de policía de Herodes no fue capaz de descubrir a qué niño habían visitado. El asesinato de todos los niños de dos años para abajo (la matanza de los inocentes) no se menciona en el detallado relato que hace el historiador Flavio Josefo de los horrores del reinado de Herodes».

b) El relato de los Magos es inconciliable con el Evangelio de Lucas

«Aunque el capítulo 2 del Evangelio de Lucas dice que Jesús nació en Belén, no menciona la intervención de Herodes junto con los sacerdotes y escribas, ni la matanza de los inocentes, ni la huida a Egipto. Aun el armonizador más decidido y con toda buena voluntad fracasaría ante la imposibilidad de conjugar un viaje de la sagrada familia desde Belén a Egipto con lo que cuenta Lucas: que sus padres llevaron al niño a Jerusalén para circuncidarlo a los cuarenta días de nacer y que prosiguieron viaje a Nazaret, donde se quedaron».

c) Conflicto con otras narraciones evangélicas del ministerio de Jesús

«La afirmación de que toda Jerusalén se asustó por el nacimiento del rey de los judíos, y de que muchos se enteraron de que el Mesías había nacido en Belén (Herodes, los sumos sacerdotes, escribas, las gentes de Belén misma) no concuerda con los relatos evangélicos del ministerio público de Jesús. Sus hermanos, y su madre, según Me 3,21, piensan que Jesús está loco, fuera de sí, por sus pretensiones mesiánicas. ¡Tenían que saber ya, desde siempre, que Jesús era el Mesías, ya que su nacimiento había sido prodigioso! Igualmente la gente de Nazaret se asombra de que Jesús albergue las mismas pretensiones según Me 6,2-3: "Cuando llegó el sábado se puso a enseñar en la sinagoga. La multitud, al oírle, quedaba maravillada, y decía: '¿De dónde le viene esto? y ¿qué sabiduría es esta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos? ¿No es este el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?' Y se escandalizaban a causa de él". Es más, la población de Jerusalén, según el Evangelio de Juan 7,40-42, no sabe que Jesús ha nacido en Belén. Según los evangelios sinópticos (Mt-Mc-Lc: por ejemplo, Le 9,7-9 *y* paralelos), el tetrarca de Galilea He-

rodes Antipas, hijo de Herodes el Grande, a pesar de las medidas que se supone que su padre tomó contra Jesús, se queda perplejo ante él y parece no haber sabido antes nada sobre Jesús» (pp. 188-189).

A estas observaciones de R. E. Brown, se puede añadir la inverosimilitud de que, aunque los Magos vienen de Oriente, sea cual fuere, ese «Oriente» estaba muy lejos (Persia; Babilonia; Arabia, según suponen diversos estudiosos)[17], el relato da a entender que los viajeros —al igual que los pastores del Evangelio de Lucas 2,8-20— estuvieron muy pronto en el lugar del nacimiento para ofrecer su adoración a Jesús niño y darle sus presentes.

Ahora bien, si —según acepta el mismo Brown— el relato es inverosímil y legendario, me parece inútil hacer disquisiciones sobre de qué región del Oriente venían los Magos. El oriente es también simbólico en general: *Ex oriente lux,* del oriente viene la luz, según el dicho que atribuye la venida de un salvador precisamente desde la región donde sale el sol. Sea, pues, como fuere, es cierto que la teoría de Arabia fue la primera que los escritores cristianos propusieron, lo cual los acerca a Belén: Justino Mártir, hacia el 160, en su *Diálogo con Trifón* 78,1 (sobre la verdad del cristianismo y del judaismo) escribía «Unos magos de Arabia llegaron hasta Herodes...».

El mismo exegeta, R. E. Brown, opina que el relato de Mateo no sería, sin embargo, inverosímil para la gente de la época, puesto que por aquellos días personas incluso cultivadas estaban convencidas de que diversos fenómenos astronómicos extraños debían relacionarse con el nacimiento o la muerte de personajes ilustres. Así se contaba, por ejemplo, de Augusto o de Julio César, y desde luego no era raro en la época de Herodes que aparecieran embajadas desde Oriente con regalos para el rey por diversos motivos. Ahora bien, los contactos del relato mateano con la cultura de su tiempo no son suficientes para probar que la narración responde a la realidad; no son una prueba de historicidad alguna.

17. ¿De dónde proceden los Magos? El texto no lo dice, pero se sobrentiende que, si son «magos», y así se llamaba a los sacerdotes persas, es lógico que se creyera que venían desde Persia. Brown añade que de hecho en el arte del cristianismo primitivo los Magos eran dibujados con indumentaria persa: túnicas ceñidas, mangas largas, pantalones y gorro frigio. Otros estudiosos han propuesto que los Magos procedían de Babilonia, es decir, el actual Irak, ya que entre los babilonios, llamados también caldeos, había habido desde los albores de la era histórica un gran interés por la astronomía y la astrología. En el libro del profeta Daniel aparecen muy frecuentemente los Magos cuando el autor describe la corte de Na- bucodonosor y Baltasar en Babilonia. Finalmente, apoyándose en los regalos que traen los Magos, oro, incienso *y* mirra, se ha pensado que estos magos procedían de Arabia. Oro e incienso son los regalos que, según Isaías 60,6 y Salmo 72,15, traerán los pueblos orientales a Jerusalén en tiempos mesiánicos, como regalo al rey y alabanza al Dios de Israel, desde Madián y Sabá, regiones ambas de Arabia, del noroeste y suroeste, respectivamente.

1.4. *¿Cómo pudo formarse la historia de los Magos y la estrella maravillosa?*

Brown ofrece la siguiente explicación sobre el posible origen de esta historia de los Magos: «Los cristianos, convencidos de que Jesús era el Mesías, explicaban a los paganos que en él se habían cumplido las expectativas de un caudillo universal procedente de Judea. Si en Oriente, donde había contacto con amplias colonias judías, algunos gentiles conocían la expectación mesiánica del judaismo, cabe la posibilidad de que los cristianos la dramatizaran —es decir, crearan una historia— para facilitar la aceptación del nacimiento de Jesús. Los cristianos, que compartían la creencia general de que ciertos fenómenos celestes marcaban el nacimiento de los hombres grandes, pudieron reflexionar sobre las peculiaridades astronómicas del período en el que Jesús nació (por ejemplo, la aparición de una estrella supernova, el cometa Halley, o una conjunción de Júpiter, Saturno y Marte —de esto hablaremos posteriormente—), y considerar retrospectivamente algunos de estos fenómenos como signo divino de que iba a nacer el Hijo de Dios» (p. 190).

Muchos exegetas opinan que en torno a los años en los que se sabía que había nacido Jesús (al final del reinado de Herodes el Grande) había ocurrido objetivamente algún fenómeno meteorológico extraño que había impactado las conciencias de las gentes. Más tarde, después de la muerte de Jesús *y de* que se creyera firmemente que había resucitado, cuando se sintió la necesidad de hacer propaganda de la fe cristiana por medio de escritos acerca de su vida, palabras y obras, se recordó vagamente ese fenómeno celeste que había ocurrido y llamado la atención, y se entendió como un signo celeste del nacimiento de Jesús.

Dando por buena esta hipótesis, para mí dudosa, ya que estamos en el mero ámbito de lo legendario y parece inútil indagar sobre ello, ¿qué pudo ser este fenómeno? Tres son las explicaciones científicas que se han ofrecido: la aparición por los días finales de Herodes de una supernova, de un cometa, o bien de una conjunción de astros que brillaron especialmente en el firmamento.

a) Una supernova es una estrella gigantesca, mucho mayor que el Sol, que hace millones de años explotó al final de su existencia y produjo una luz inmensa que, tras miles de años de viaje, vemos nosotros en nuestros días. Esta fue la explicación de la estrella de Belén del famoso astrónomo Johannes Kepler en el siglo XVII. Pero la teoría tiene el inconveniente de que no hay registro alguno en la Antigüedad que indique fenómeno semejante, por lo que no puede probarse.

b) La segunda es la aparición de un cometa en aquel tiempo. Es cosa sabida que los cometas son o bien restos de algún planeta o astro, o bien un conjunto de gases y polvo que brillan por la luz del sol al acercarse a la Tierra, o ambas cosas. En concreto del famoso cometa Halley, que es visible en la Tierra cada setenta y siete años, hay registros en Europa, China y Japón desde el 240 a.e.c. Según los registros chinos, que se conservan hasta hoy día, el cometa Halley fue visible en la tierra el 12/11 a.e.c., por tanto durante el reinado de Herodes y relativamente al final de su vida.

Hay muchos astrónomos que opinan que este acontecimiento, que perduraba en la memoria de las gentes, fue aprovechado por los cristianos para aplicarlo al nacimiento del Salvador. El mismo Brown opina que es posible que la aparición del cometa Halley en el año 12 a.e.c. y la venida de embajadores extranjeros dos años más tarde a la corte del rey Herodes para felicitarle por la conclusión del gran puerto artificial de Cesárea Marítima y la remodelación de la ciudad, fueron combinados por los cristianos anteriores a Mateo en la historia de la estrella y de los Magos. Mateo no hizo más que recoger y dar forma a una leyenda popular cristiana.

c) Otros investigadores piensan, finalmente, que el acontecimiento pudo ser una conjunción de las órbitas de Júpiter y Saturno, que sucede cada treinta años, junto con la de Marte. La unión de las tres acaece cada 257 años. Este fenómeno se menciona en textos astronómicos tan antiguos como textos cuneiformes sumerio-acadios, del segundo milenio a.e.c. Se han hecho cálculos y se supone que tal conjunción se dio precisamente en el 7 a.e.c. y que esta pudo ser la «estrella» de los Magos. Una tesis dirigida por mí en la Universidad Complutense hace años defiende ardorosamente esta posibilidad. Sostiene su autor que el fenómeno fue recordado y aplicado a Jesús por la comunidad que está detrás del Evangelio de Mateo[18].

Pero a pesar de estos esfuerzos, me siento muy escéptico respecto a todas estas teorías. En mi opinión, creo que para inventar una historia tan inverosímil —como la de una estrella que aparece y desaparece, que guía a unos personajes exóticos y que se posa encima de una casa—, basta con la imaginación popular, con el trasfondo general de que el cielo anuncia con signos especiales los nacimientos de hombres ilustres sin te

18. Su autor es el ahora catedrático José Gómez Galán, y su título *El nacimiento de Jesús de Nazaret. Historia y cronología,* defendida en la Universidad Complutense de Madrid el 24 de abril de 1998. Véase su libro *El nacimiento de Jesús de Nazaret: historia y cronología,* 3 vols.: vol. I: *Los orígenes de Jesús-* vol. II: *Herodes, los magos y la estrella-,* vol. III: *La vida oculta de Jesús,* Edisofer, Madrid, 2000.

ner que recurrir a ningún fenómeno objetivo. La imaginación es muy poderosa y los evangelios, que pretenden ser obras históricas, son ante todo literatura de propaganda de una fe, por lo que son aptos para recoger leyendas que les sirvan a su propósito.

1.5. *¿Se inspiró el evangelista Mateo en pasajes de la Biblia hebrea para modelar la historia de los Magos?*

Muchos exegetas sostienen que la peripecia de ciertas figuras de la Biblia hebrea llevó a los cristianos a componer un historia parecida sobre Jesús moldeando expresamente su vida en los momentos de su infancia —de los que no se sabía nada en realidad, porque Jesús era un perfecto desconocido para todos antes de su vida pública— a imitación de lo que había ocurrido con personajes famosos del pasado de Israel. Y si pudiera ser así, nos preguntamos: ¿cuál pudo ser el trasfondo de la Biblia hebrea que ayudó a plasmar la leyenda de los Magos?

En este apartado partimos del supuesto de que entre los judíos piadosos de la época de Jesús existía la comprobable costumbre literaria —tenemos obras abundantes— de dar cuerpo a una noción teológica que se deseaba destacar inventando historias, que tenían como personajes figuras importantes de la Biblia hebrea. La mayoría de las obras que hoy denominamos «Apócrifos del Antiguo Testamento», cuya teología es como la prolongación del ideario de la Biblia hebrea, se plasman literariamente fingiendo algo, un testamento, una hazaña, un discurso, una historieta de un personaje bíblico, encarnándolas en personajes del pasado: Adán, Eva, Abrahán, Moisés, los Doce Patriarcas, etc., todo con la intención de dar cuerpo a un mensaje teológico. Una mentalidad de esta clase pudo muy bien componer toda la historia de los Magos a base de figuras inspiradas en el Antiguo Testamento, utilizadas para dar cuerpo a la idea de que Jesús era el Mesías, el Hijo de Dios, y que fue anunciado por la naturaleza a unos paganos, que respondieron positivamente a la llamada. Tales paganos creyentes en el Mesías eran como el adelanto de lo que más tarde iba a ocurrir: mientras que los judíos se resistían a creer que Jesús era el Mesías verdadero, los paganos —en la época del evangelista Mateo— se convertían en buen número a esa fe.

Estudios muy concienzudos, que comparan el texto de Mateo con la Biblia, tanto la hebrea como su traducción al griego, que analizan el vocabulario del mismo Mateo y el bíblico, y que estudian las tradiciones de uno y otra, han llegado a la conclusión de que la narración sobre los Magos se inspira en la historia del profeta y mago pagano Balaán. Este personaje —que no era israelita, cuya peripecia se relata en el libro de los

Números capítulos 23-24— podía predecir el futuro, practicaba la magia, venía del Oriente y en parte predijo la venida del Mesías.

En efecto, Balaán fue llamado por un rey enemigo de Israel, de nombre Balaq, rey de Moab, para que lo maldijera antes de una batalla decisiva. Aunque el monarca le pagó muy bien, Balaán hizo justamente lo contrario: reconoció la grandeza de Israel y por inspiración divina acabó bendiciéndolo y proclamando que el pueblo elegido regiría finalmente el mundo, porque de su seno nacería un rey que acabaría controlando a todas las naciones.

La parte más interesante del oráculo de Balaán dice así: «Lo veo, pero no es ahora; lo contemplo, pero no será pronto. Avanza la estrella de Jacob y sube el cetro de Israel». Este oráculo fue considerado mesiánico por los judíos desde muy pronto. Poco después de la época de Jesús, en el desarrollo de la segunda gran revolución judía[19] del 130-135 durante el reinado del emperador Adriano, el jefe espiritual del judaísmo del momento, el rabbí Aqiba, proclamó mesías al jefe de la revuelta, por lo que fue conocido popularmente como Bar Kokebá (transcrito otras veces como Kochba), que significa «hijo de la estrella». Comenta R. E. Brown: «Junto a las semejanzas de título (mago), de origen (viene del Oriente) y de función (anunciar al Mesías), entre el mago Balaán y los Magos del Evangelio de Mateo, tenemos la semejanza de que Balaán predijo que aparecería una estrella como símbolo de ese mesías» (p. 195). Y como los cristianos tenían el convencimiento profundo de que toda la Biblia hebrea era una profecía de Jesús, que este era el cumplimiento de la antigua alianza..., Mateo —o el cristiano que lo hubiese reflexionado— tenía todos los elementos en su mano para componer una historia..., pero «teológica».

Naturalmente, para que una narración de la Biblia sirva de trasfondo a un relato judío posterior, y en concreto del Nuevo Testamento, que es todo judío, no es necesario que el autor posterior, cristiano, copie absolutamente todo de su fuente de inspiración. Hay y debe haber variantes, según la intención del nuevo autor. Por ejemplo, en Mateo, la estrella guía a los Magos hasta la casa del Mesías. Esto no aparece en el oráculo de Balaán, pero conociendo a Mateo y cómo emplea la Escritura para ilustrar la vida de Jesús, es muy probable que tengamos aquí otro motivo bíblico: una alusión a la peregrinación de Israel por el desierto; en ella una luz brillaba de noche y guiaba a Israel yendo por delante. Para el evangelista, o el redactor anónimo, esta luz/estrella guio en la época del nacimiento del Mesías no ya a un Israel infiel a este, sino a los paganos. Y es probable

19. O más bien la tercera, si consideramos los grandes disturbios que provocaron los judíos en Chipre, la Cirenaica y Alejandría en tiempos de Trajano en el 115-117.

también que los Magos desempeñen en la narración de Mateo el papel de personajes positivos que contrapesan la maldad de los negativos: Herodes, más los sacerdotes y escribas.

Además, como indicamos, los ecos del relato de Balaán recordarían al lector familiarizado con la Biblia y con otros autores contemporáneos judíos que empleaban la misma técnica de Mateo —ilustrar una idea por medio de alusiones a paralelos bíblicos— que Dios había revelado ya en la Biblia antigua su plan salvador para los paganos. Probablemente, pues, Mateo, o el glosador, muy judío, explicaba la presencia de creyentes gentiles en su comunidad de seguidores de Jesús por medio de profecías al respecto de la Biblia hebrea... y esta era una: tal presencia de gentiles no era el resultado de un simple fracaso del plan divino sobre Israel; era la continuidad y cumplimiento de un antiguo plan de salvación dirigido a ellos, simbolizados en los Magos, que se realizaría a través del Mesías, cuyo nacimiento estaba él entonces contando.

Además de Balaán pudo influir en la formación de esta narración la historia de Moisés. En efecto, el nacimiento de uno y otro —Jesús y Moisés— fue maravilloso, y ambos escapan de las acechanzas de un faraón, monarca malvado. Ambos conducen a Israel a la salvación; en el Evangelio de Mateo Jesús es presentado como el nuevo Moisés, que en el Sermón de la Montaña, reinterpreta la Ley antigua y la actualiza para la época mesiánica. Pues bien, sabemos por el historiador Flavio Josefo *{Antigüedades* II 205) que los rabinos de su época, siglo I, interpretaban el relato del libro del Éxodo sosteniendo que los consejeros del faraón, que eran magos y hechiceros, habían sabido —por inspiración del diablo naturalmente— que iba a nacer el futuro Moisés, y aconsejaron al monarca matarlo.

Así pues, además del libro de los Números, se ofrecía a Mateo la interpretación judía moderna de la historia del Éxodo: «Unos magos dotados de conocimientos ocultos aconsejaron al faraón en contra de Moisés. El Herodes de Mateo también es avisado por unos magos; pero estos son como el mago Balaán, son buenos y llegan desde el Oriente para desbaratar los designios del rey sobre Jesús» (Brown, p. 194).

Sinteticemos brevemente las perspectivas expuestas tanto sobre los capítulos 1-2 de Mateo en general como sobre la historia de los Magos en particular, precisándolas:

1. Mateo, o un personaje de su comunidad al que hemos denominado glosador o redactor, compuso la historia de los Magos dentro del intento de este evangelio de ofrecer una biografía más completa de Jesús. Los capítulos 1 y 2 del evangelio, donde aparece esa historia junto con la estrella, fueron añadidos por Mateo/escritor anónimo después de estar concluido

el grueso del evangelio. Muy probablemente utilizó leyendas previas, que se habían formado en su comunidad.

2. Mateo/autor anónimo reescribe y reorganiza estas leyendas e incorpora nuevo material por su parte, sobre todo a partir de la Biblia. En concreto, la historia de los Magos está compuesta sobre la base de la narración del mago Balaán, en el libro de los Números, que viene de Oriente y profetiza a favor de Israel. Es posible, además, que algunos otros textos, como Isaías 60 y salmo 72 sirvieran para especificar de dónde venían por la clase de regalos que aportaron.

3. La historia de la estrella que anuncia al Mesías proviene también del relato del mago Balaán. Todo el conjunto, en la narración de Mateo, es una «historia teológica» que utiliza alusiones y textos de la Biblia hebrea para transmitir una noción teológica.

4. El contenido de esta historia puede resumirse así: Dios ha decidido en su plan de salvación que el mesías de Israel sea no solo el salvador del pueblo elegido, sino del mundo entero. La naturaleza —una estrella prodigiosa— anuncia el nacimiento del Salvador a unos gentiles de buena voluntad, los Magos, que son el símbolo de los paganos que se convertirán. La salvación es universal.

5. Toda la historia de los Magos y la estrella en sí misma no tiene verosimilitud histórica alguna: es inverosímil intrínsecamente (tanto lo del astro como el comportamiento de Herodes); no casa en absoluto con la historia de Lucas (que nada sabe de la estrella y de los Magos), ni está en consonancia con lo que sigue después de Jesús en ese evangelio, a saber, que fue presentado y circuncidado en el Templo cuarenta días después de su nacimiento, y que posteriormente la familia se trasladó a Nazaret y no a Egipto; finalmente no encaja con las noticias de la vida pública de Jesús, donde ni María, su madre, ni los paisanos de Nazaret, ni la gente de Belén y Jerusalén, ni el tetrarca Antipas habían oído en absoluto nada de las maravillas que ocurrieron cuando el nacimiento de Jesús.

6. Por tanto, concluimos que la historia de la estrella y de los Magos es pura teología, o si se quiere, «historia teológica», elaborada a partir de conocimientos populares y de modelos de la Biblia hebrea.

A estas conclusiones se podría añadir que la tradición posterior embelleció la historia de los Magos con detalles que no se hallan en el relato mateano. Los hizo reyes; clarificó su número, tres; les otorgó nombre; conservó sus reliquias y vio en sus regalos —oro, incienso, mirra— los modelos de lo que era Jesús: rey, Dios, redentor sufriente.

2. *El niño Jesús perdido y hallado en el Templo de Jerusalén (Le 2,41-52)*

La última escena respecto a la vida oculta de Jesús en los evangelios canónicos se halla en Le 2,41-52, *y es* el episodio en el que se da testimonio de la sabiduría dé Jesús ya desde niño y de cómo este hablaba de su Padre celestial en el Templo. El evangelista lo describe así:

Sus padres iban todos los años a Jerusalén a la fiesta de la Pascua. Cuando tuvo doce años, subieron ellos como de costumbre a la fiesta y, al volverse, pasados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. Pero creyendo que estaría en la caravana, hicieron un día de camino, y le buscaban entre los parientes y conocidos; pero al no encontrarle, se volvieron a Jerusalén en su busca. Y sucedió que, al cabo de tres días, le encontraron en el Templo sentado en medio de los maestros, escuchándoles y preguntándoles; todos los que le oían, estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas.

Cuando le vieron, quedaron sorprendidos, y su madre le dijo: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre *y yo,* angustiados, te andábamos buscando». El les dijo: «¿Y por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?». Pero ellos no comprendieron la respuesta que les dio. Bajó con ellos y vino a Nazaret, y vivía sujeto a ellos. Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón. Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres.

Desde el punto de vista literario e histórico-crítico, el episodio es claramente una composición del evangelista o de su fuente; podría ser un hecho posible, pero en sí tiene pocos visos de ser histórico. La escena está compuesta a partir de una idea que se albergaba en general en la Antigüedad: todo gran hombre tenía que haber mostrado ya desde niño las grandes cualidades que le adornaron como adulto, en este caso una sabiduría extraordinaria. De tal modo es pasaje legendario que incluso obras de teólogos católicos se formulan la pregunta de si Jesús era o no un iletrado[20], ya que no les convencen los resultados hipotéticos obtenidos de los pasajes que comúnmente se aducen: Le 4,16-30; Jn 7,15; 8,6, cuyo análisis no nos compete ahora.

Hay ejemplos en la literatura judía —leyendas sobre la temprana sabiduría de Moisés, de Samuel, del jovencísimo profeta Daniel—, así como

20. Véase J. P. Meier, *Un judío marginal* I, EVD, Estella, 1997, p. 279.

en otras literaturas acerca de la sorprendente sapiencia de un joven Buda, de Pitágoras, de Ciro el Grande, de Alejandro Magno o incluso de Augusto. La literatura apócrifa evangélica se hace eco también de este motivo, por ejemplo, en el evangelio de la infancia del *Pseudo Mateo (6-7) y* del *Pseudo Tomás* (14) que «dan testimonio» de la sabiduría del niño Jesús en la escuela donde sorprende a todos sus maestros. Por otro lado, no es inverosímil que en el Israel de la época de Jesús, donde los pequeños empezaban pronto a aprender de memoria la Ley y los comentarios a ella de sus maestros, un jovencito se mostrara aventajado en estas lides y que asombrara a los mayores. Un episodio semejante cuenta Flavio Josefo de sí mismo en su autobiografía *(Vida* 2,9): «Siendo yo todavía un muchacho de unos catorce años, merecí general aplauso por mi amor a las letras, de manera que sumos sacerdotes y jefes de la ciudad venían constantemente a mí para informarse sobre algunos detalles de nuestras leyes».

El final del episodio, en el que el evangelista afirma que María y José no comprendieron al niño, adelanta el tema típico de la incomprensión de los discípulos respecto a la misión de Jesús. Puede ser fiel a la historia tan solo en el motivo de una cierta pugna entre Jesús y su familia, como hemos visto anteriormente cuando señalamos que pensaba de él que estaba loco y que sus hermanos no creían en él. La frase acerca de que María «guardaba todas estas cosas en su corazón» tropieza con las mismas dificultades que hemos indicado más arriba: en la vida pública de su hijo Jesús, María no parece tener idea alguna del asunto. Probablemente, pues, esta expresión está pensada por Lucas —o por quienquiera que fuese el que añadió estos capítulos— para explicar, ya al principio de la obra, la función de María como miembro destacado de la futura comunidad de creyentes en Jerusalén, tal como la describe en Hechos de los Apóstoles 1,14: «Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos».

3. *¿Enigmas de Navidad o falta casi absoluta de información?*

Hasta este momento, y tras aplicar brevemente el escalpelo de la crítica, nos hemos quedado con poquísimos datos seguros sobre una parte de la vida de Jesús, que para algunos tiene una importancia extrema: la fase de «vida oculta». Para nosotros sirve de muestra de cómo debe actuar la crítica histórica en el resto del material evangélico. Por las fechas de Navidad suele oírse —en medios de comunicación que abordan temas religiosos o en revistas de igual talante— hablar a la gente o a los periodistas de

los «enigmas de la Navidad», o bien de los «enigmas» de la vida oculta de Jesús. En mi opinión, no debe hablarse dé «enigmas», sino de falta de información fiable. ¿Por qué no tenemos tal tipo de información sobre la vida oculta de Jesús? La respuesta puede ser: por el carácter del cristianismo primitivo y sus ideas en torno a la naturaleza del Mesías. Explico esta respuesta.

La teología del cristianismo naciente tenía tres o cuatro grandes focos de desarrollo:

a) Jerusalén, en donde, según Hechos, como sabemos, se habían reunido los discípulos más allegados de Jesús después de su muerte, cuando ya albergaban la creencia firme en su resurrección;

b) Galilea. Aunque apenas tengamos noticias de este grupo, a partir de que se menciona esta región en los relatos evangélicos de las apariciones, y de la posible existencia de la Fuente Q (en caso de que se acepte, su posible procedencia es Galilea), se hace verosímil la existencia allí de un grupo judeocristiano primitivo de seguidores de Jesús que también creía firmemente en su resurrección.

c) Samaria. Aunque no todos los investigadores estén de acuerdo, es posible también que en el inicio del desarrollo cristiano hubiera un grupo fuerte de judeocristianos en esta región. A pesar de la presunta interdicción de Jesús en Mt 10,5: («A estos doce envió Jesús, después de darles estas instrucciones: 'No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos'»), hay hechos que se explican bien si durante la vida de Jesús hubo también un inicio, aunque esporádico, de esta misión. Así, el enorme éxito de la predicación sobre Jesús como mesías inmediatamente después de su muerte (por ejemplo, Hch 8,1 ;9,31), y el material sobre samaritanos en Lucas (10,30-37; 17,16), y sobre todo en el Evangelio de Juan, en especial el capítulo 4. Además, todo ello está de acuerdo con que el Nazareno fuera un convencido partidario de la teología de la restauración de Israel, que incluye a Samaria, que se muestra en la elección de doce discípulos como símbolo de las doce tribus, restauradas (Mt 19,28).

d) Antioquía-. en esta ciudad fue en donde recaló la mayoría de los expulsados después de la persecución antijudeocristiana narrada en Hch 8 (que debe de tener una base histórica), y en donde fue acogido Pablo durante unos catorce años. Ahora bien, tanto la teología judeocristiana de Jerusalén como la de los antioquenos y la de Pablo defendían que el Mesías era un mero hombre, un hombre normal, de nacimiento totalmente normal; solo su vida de obediencia absoluta a Dios, su muerte conforme a un designio divino y su exaltación a los cielos junto con su estancia a la derecha del Padre lo habían convertido en una entidad divina. Su naturaleza divina no quedaba del todo clara en los inicios del desarrollo cristoló-

gico, pero su procedencia meramente humana sí era clarísima. Para probar que era así basta con reflexionar en la teología subyacente al discurso de Pedro tras Pentecostés, al menos como lo reflejan los Hechos (2,22-24):

Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús, el Nazoreo, hombre acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a este, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándolo en la cruz por mano de los impíos; a este, pues, Dios lo resucitó librándole de los dolores del Hades, pues no era posible que quedase bajo su dominio.

Obsérvense en este pasaje las expresiones «hombre acreditado» y «Dios lo resucitó»... y que no fue él quien se resucitó a sí mismo. A ello se añade que Esteban en su discurso antes de morir, recogido en el capítulo 7 de Hechos, denomina a Jesús «profeta igual a Moisés» (Hch 7,3 7)[21]. A partir de este conjunto de hechos puede concluirse: parece claro que si se consideraba a Jesús un mero hombre y un profeta, y que su importancia teológica comenzaba solo después de su resurrección, cuando Dios lo había confirmado en sus funciones de «señor y mesías» (Hch 2,3 6), todo el mundo pensaría sin más que su vida oculta, los primeros treinta años aproximadamente, no debieron de tener importancia ninguna... al igual que la de otros profetas. ¿Quién tenía interés por informarse acerca de «la vida oculta» de Isaías, Jeremías, o Ezequiel? De hecho la mayor parte de la primera teología cristiana indicaba que la vida real del mesías Jesús comenzaba inmediatamente después de la recepción del bautismo por parte de Juan Bautista, no antes: era ese el momento en el que la mayoría de cristianos pensaba que Dios lo escogía y le otorgaba su misión. Por ello cuando treinta, cuarenta o cincuenta años después de la muerte de Jesús, se buscara a alguien para preguntarle sobre datos de la niñez de Jesús en Nazaret, es muy difícil que se encontrara. Todos probablemente habían muerto. No había gentes a quienes preguntar datos fiables sobre la vida oculta del personaje que ya era vital para los cristianos y del que se deseaba saber todo lo posible.

El segundo factor que contribuyó a no buscar inmediatamente tras la muerte de Jesús datos sobre su infancia y juventud fue la firme creencia en la instauración fulgurante del reino de Dios (véase pp. 112-114 = [«2. El paso del evangelio oral al evangelio escrito. Formación de los evangelios actuales»]). ¿Qué interés podrían tener los primeros cristianos en ateso-

21. Discurso muy discutido en cuanto a su historicidad. Pero este dato es admisible.

rar datos sobre aquellos lejanos años en los que Jesús no era más que un simple mortal? Es evidente que si el fin del mundo estaba a la vuelta de la esquina, con su mesianismo confirmado, que se había iniciado solo en su vida pública, tras su bautismo, tenía poco sentido ponerse a indagar noticias sobre la infancia y niñez —en un oscurísimo pueblecito de Galilea— de un niño que era hijo de un simple carpintero, y del que en aquellos momentos no se tendría la menor idea que iba a ser tan importante. Así pues, el fin del mundo vendría enseguida; lo demás interesaba poco.

Ahora bien, cuando la gente comenzó a sentir el retraso de esa venida de Jesús, o simplemente cuando se pensó que su parusía vendría mucho más tarde de lo esperado, y cuando al mismo tiempo iba quedando claro para los creyentes que Jesús era un mesías de tal clase que su naturaleza tenía una gran parte de celestial..., fue cuando se empezaron a componer las primeras «biografías» de Jesús, los evangelios a base —como se ha indicado— tanto de tradición oral como de retazos de breves escritos o textos simples compuestos previamente. Marcos fue el primero en escribir una «biografía» de esa clase, pero de esos años oscuros no informaba nada..., probablemente porque no sabía o no le interesaba, como hemos argumentado. Y eso que solo habían pasado unos cuarenta años después de la muerte de Jesús.

El Evangelio de Marcos, el primero de su género, debió de conocerse pronto entre las comunidades más importantes de seguidores de Jesús en las ciudades prominentes del Imperio romano. Probablemente fue un escrito impactante por su originalidad; por ello el tránsito de correo, inherente al tráfico comercial entre ciudades importantes, pudo darlo a conocer pronto a las primeras comunidades, que eran ante todo urbanas y de clase media. Lo más probable es que se hicieran copias de él, lo que explicaría que tanto a Mateo, en Antioquía, como a Lucas, en Efeso, se les ocurriera hacer una edición mejorada. Pasado el tiempo, es de suponer igualmente que a otros lectores de esas «biografías» expandidas y reeditadas (Mateo y Lucas) les pareciera que tales obras carecían de un elemento esencial que sí tenían otras «vidas» de hombres ilustres que circulaban por la época, a saber, el relato de la infancia del héroe. Y esa infancia tenía que ser maravillosa, puesto que su vida de adulto lo había sido. Es lógico que entonces empezaran los creyentes a preocuparse por cómo habría sido la vida del tal personaje tan importante, el verdadero, el Mesías, Jesús. Pero, como hemos dicho, era demasiado tarde. Si en tiempos de Marcos sería ya difícil encontrar informantes sobre la vida oculta de Jesús, mucho más hacia los años noventa o posteriormente, después incluso de que se compusieron los evangelios de Mateo y de Lucas. Entonces parece totalmente seguro que ya no quedaría ningún anciano en

Nazaret o alrededores, o algún pariente, que pudiera haber actuado de informante.

Este panorama reconstruido nos lleva a concluir que las circunstancias físicas y teológicas impidieron la recopilación de datos sobre los años de la vida oculta de Jesús..., puesto que en el fondo no había habido interés alguno. Finalmente, y ante esa carencia de datos, hubo de intervenir la función mitopoética del ser humano, la fértil imaginación popular que deseaba rellenar con datos, aunque fueran ficticios, los huecos en blanco de la vida de Jesús. Ante ese vacío, los más imaginativos —y partiendo de lo que creían en aquella época como verosímil— inventaron multitud de leyendas en torno a esos años ocultos de la vida de su héroe. Y en cada grupo de cristianos se crearon leyendas diferentes. Comenzó así a actuar el impulso que llevará a la composición de evangelios apócrifos: rellenar con meras leyendas fantasiosas los espacios libres que dejaban las primeras biografías de Jesús aceptadas por las comunidades más importantes. Ya hemos sostenido que o bien los mismos Mateo y Lucas, o mejor, dos personajes anónimos de sus comunidades, complementarían los respectivos evangelios siguiendo el mencionado impulso mitopoético que procuraba rellenar las lagunas componiendo hechos y dichos de los personajes, como creían que según las circunstancias debían de haber sido. El resultado fue que lo añadido no encajó nada bien con lo escrito por los autores de Mt 3-28 y Le 3-24. Y esta fue la razón, como indicamos (p. 243), de que los personajes que actúan en esos capítulos no sepan absolutamente nada de lo que se cuenta antes, en los capítulos 1 y 2, por muy maravilloso e interesante que hubiese sido. Y el resultado final fue que el espíritu de los evangelios apócrifos está presente ya en el Nuevo Testamento.

En síntesis conclusiva puede defenderse que

1. Quienes compusieron Mt 1-2 y Le 1-2 —si la hipótesis es correcta— serían hoy denominados falsarios o, con mayor indulgencia, introductores de elementos inseguros, inventados o poco investigados en unas composiciones, los evangelios de Mateo y Lucas, que aspiraban a ser historia real. Si no había datos sobre algo que interesaba en la vida de Jesús, la imaginación popular los inventó.

2. Los desconocidos autores de Mt 1-2 y Le 1-2 no debieron de tener fuentes o testigos fiables para lo que narraban.

3. En algunos casos incorporaron textos cuyo ideario teológico no se correspondía con el resto de la obra, como, por ejemplo, una concepción mesiánica judía que no es armonizable con la correspondiente concepción de Le 3-24.

4. A pesar de estas conclusiones, los dos primeros capítulos de Lucas y Mateo están lejos de ser meramente anecdóticos en la mente de los des

conocidos autores que los compusieron: representan ya una teología-cristología bastante desarrollada. Aunque algunas de sus líneas teológicas no serán seguidas luego por la comunidad posterior, muestran en su conjunto que se está ya construyendo la figura del Cristo de la fe: su origen, su misión, su dignidad especialísima, etc. Lo que es Jesús lo es desde su concepción misma, antes de su nacimiento. Los desconocidos autores de Mt 1-2 y Le 1-2 son así un verdadero antecedente de la doctrina de la preexistencia del Logos en la teología de Juan, la cual no hace más que seguir el camino lógico iniciado antes por la Iglesia. Lo que llegó a ser Jesús para la comunidad cristiana es retrotraído por ella al inicio de los tiempos.

5. No hay de verdad «enigmas» en torno a la vida oculta de Jesús, sino solo absoluta falta de información fiable. En realidad, tal vida oculta de Jesús es perfectamente encasillable dentro de los paradigmas legendarios que conforman las actuaciones también legendarias de otros personajes de la época.

8

CAMINOS SEGUROS O SENDAS PERDIDAS. A MODO DE CONCLUSIÓN

En primer lugar, este capítulo presenta al lector, como conclusión parcial, lo que considero caminos seguros para aproximarse al Jesús histórico o, por el contrario, lo que estimo sendas perdidas que abocan a formarse una figura que, en mi opinión, no coincide con lo que verosímilmente podría ser el Jesús de la historia. No se consideran aquí todos los temas del libro, sino en especial el sistema de análisis histórico-crítico de los textos. En segundo lugar, presenta un «sumario» de la vida de nuestro personaje, según los puntos de vista deducidos del recorrido por la investigación independiente, no militante, sin opción previa alguna, del Nuevo Testamento, y en particular, de los evangelios.

Ser historiador independiente del cristianismo primitivo no supone albergar inquina alguna contra la religión, porque el estudio crítico de las ideologías latentes en el Nuevo Testamento y en concreto, en los evangelios, constituye parte esencial del trabajo para realizar por la historia de la Antigüedad del Mediterráneo oriental del Imperio romano del siglo I. La tarea no es fácil, porque en la transmisión histórica de cualquier individuo ilustre del pasado remoto apenas existe la presentación de hechos netos. Todo está envuelto en interpretación. Pero existen métodos para triunfar, al menos parcialmente, en la tarea.

I. CONSIDERACIONES FINALES

• El debate sobre el Nuevo Testamento *y* los evangelios ha de apoyarse en la razón, el único criterio aceptable de conocimiento. Hay que seguir el camino que impone una metodología analítica, que ha de comenzar por rechazar de antemano la sumisión a intereses dogmáticos preestable-

cidos, sean cuales fueren, de tipo religioso, sociológico o político. La reconstrucción del Jesús histórico solo es posible cuando se utilizan en el estudio del Nuevo Testamento y, especialmente, de los evangelios, los instrumentos de la investigación moderna.

En el análisis y la exposición de los contenidos de escritos antiguos debe prescindirse del posible hecho de la inspiración. El exegeta solo debe aclarar su sentido sin plantearse la cuestión de si el texto que explica tiene o no razón, o si el texto se considera divinamente inspirado o no. La crítica histórico-literaria no niega la posible inspiración divina del escrito sagrado según la fe, pero no lo tiene en cuenta.

• No es seguro un método de investigación que supone la posibilidad de mantener unidas una rigurosa aproximación histórica y la admisión de los principios de la Pontificia Comisión Bíblica, la cual postula que «el justo conocimiento del texto bíblico no es accesible sino a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo que habla el texto». Tampoco parece aceptable sustentar que la fe cristiana es la única capaz de captar lo más real de Jesús: en su obra y vida histórica —se dice— descubre la fe su realidad divina, su especial vinculación con Dios y el sentido profundo de su existencia y misión. Tampoco es seguro el supuesto de que «la persona de Jesús, su vida y su mensaje son inagotables: en realidad es imposible presentar 'lo que se sabe de Jesús de Nazaret', pero solo con evocarlo ya resulta fascinante». Estas afirmaciones suponen mezclar historia con teología. No existe la posibilidad de una «perspectiva kerigmática», de proclamación de una fe como camino hacia el Jesús histórico. Las líneas básicas y fundamentales sobre la misión y figura de Jesús no son ningún misterio, sino que son bien conocidas hoy. Hay un resto que permanece oscuro, pero se debe a mera ignorancia por nuestra parte a causa de la falta de fuentes.

• No es indiferente tener o no tener en cuenta los resultados aceptados por consenso entre los investigadores sobre cómo fue el Jesús histórico; por el contrario, tales resultados tienen muchas consecuencias sobre la fe en Jesús. Por ejemplo, no es lo mismo aceptar como histórico que Juan Bautista fue simplemente el precursor consciente de Jesús y este el mésías enviado desde lo Alto, que aceptar que Jesús fue un discípulo del Bautista *y* que su marco teológico fue básicamente el mismo que tuvo luego Jesús, al menos al principio de su ministerio.

• La distinción entre el Jesús real y el Jesús histórico es importante. El primero sería la totalidad de la persona, todo lo que pensó, sintió, experimentó, hizo y dijo Jesús. Pero este conjunto es incognoscible para la ciencia histórica por falta de fuentes. El segundo, el Jesús histórico, es una reconstrucción hipotética y fragmentaria de la figura y misión de ese personaje con los medios de la investigación histórica. Es cierto que el Jesús

histórico es una abstracción, una construcción moderna desde finales del siglo XVIII, ya que los evangelios no presentan esta imagen sin más, pues tales obras son ante todo testimonio de una fe.

• La abstracción del Jesús histórico no coincide con la plena realidad de Jesús de Nazaret (el Jesús real), pero se acerca mucho más a ella que cualquier estudio puramente cristológico o teológico. Y si el Jesús de la historia es el resultado de una tarea de reconstrucción, nuevos documentos o nuevas perspectivas, sobre todo aquellas que suscitan un amplio consenso, pueden hacer cambiar la imagen reconstruida de ese Jesús.

• No parece sensato postular que la diversidad de las imágenes del Jesús histórico entre los estudiosos —sobre todo desde finales del siglo XIX hasta hoy— haga que tales reconstrucciones no sean aprovechables, ya que no se puede fundamentar la fe en Jesús sobre el terreno movedizo de opiniones cambiantes; por el contrario, se argumenta, la imagen eclesial de Jesús es invariable. Al respecto debe señalarse que entre los investigadores serios, sean confesionales o no, hay mucha menor disensión de lo que se imagina la gente normal. Las visiones sobre el Jesús histórico que llaman a menudo la atención, o bien están defendidas por diletantes, no profesionales, o bien son sorprendentemente escasas. Obras como *Jesús vivió y murió en Cachemira* no son creídas ni tenidas en cuenta entre los investigadores serios.

• El camino seguro para la reconstrucción del Jesús de la historia es centrarse en los testimonios más antiguos sobre el personaje. Estos coinciden con los cuatro evangelios aceptados como canónicos por la Iglesia, sobre todo los tres primeros, denominados «sinópticos». El Cuarto Evangelio, al ser un escrito simbólico-místico, solo es aceptable como venero de datos históricos en pasajes aislados y deben estudiarse caso por caso.

• Los principales «criterios de historicidad», es decir, los instrumentos filológico-históricos para dilucidar la autenticidad, o no, de hechos y dichos del Jesús de la historia, son diez. Se dividen en cinco principales (dificultad; discontinuidad; testimonio múltiple; coherencia; rechazo y ejecución) y cinco secundarios (huellas del arameo; ambiente palestino del siglo I; viveza narrativa; tendencias evolutivas de la tradición sinóptica; presunción histórica). Entre ellos destacan por su utilidad los cinco primeros.

Es correcto el supuesto de que solo una utilización cuidadosa y conjunta de varios criterios, que permita una corrección mutua entre ellos, puede producir resultados convincentes para la reconstrucción histórica. A pesar del notable monto de críticas recientes al uso de tales criterios, siguen en pie como buenas herramientas, ya que no parecen existir sólidos instrumentos alternativos.

El criterio de la verosimilitud/plausibilidad histórica, ya sea la plausibilidad histórica efectual, o bien contextual, propugnado por algunos investigadores, es dudoso en cuanto a su utilidad, produce inseguridad y confusión metodológica y, a veces, no supone más que un uso disfrazado de los criterios bien asentados ya por consenso.

El nuevo criterio del «patrón de recurrencia» de un motivo en una diversidad de textos evangélicos, o de géneros o estratos, parece una buena herramienta para asegurar estimaciones globales sobre el Jesús de la historia. Podría ser una dificultad en contra el que no todos los eslabones de la cadena de un patrón de recurrencia puedan tenerse como probados históricamente, aunque el conjunto pueda resultar convincente. Es posible, pero a su favor podría afirmarse que una viga aislada puede considerarse débil, pero el conjunto sostiene muy bien el techo. De cualquier modo, el «patrón de recurrencia» no supone la exclusión del uso de los criterios tradicionales, sino que los refuerza. A la vez, se puede seguir manteniendo que no hay mejor herramienta heurística en la búsqueda del Jesús de la historia que el empleo conjunto de los criterios de dificultad, atestiguación múltiple y coherencia unidos. Y también parece lícito afirmar que, si en el análisis de textos se aplicaran correctamente, con lógica y competencia profesional, los métodos histórico-críticos y, en concreto, los criterios de historicidad, lo obtenido por su medio se aproximaría bastante al Jesús de la historia.

• El esquema tradicional de las «Tres búsquedas de Jesús» es absolutamente incompleto y miope: dentro de él muchos escritos fruto de la investigación independiente son ignorados, sin más. El esquema supone que el impacto negativo de las obras nacidas dentro del marco metodológico de la historia de las formas, más un cierto escepticismo sobre los resultados históricos de la investigación hasta los inicios del siglo XX en Alemania, produjo una especie de vacío absoluto e irremediable en la indagación de la vida de Jesús en el ámbito total de las naciones civilizadas, lo cual no es en absoluto verdad. La división de los esfuerzos de la investigación en «Tres búsquedas» ha llevado hasta hoy a los estudiosos anglosajones y alemanes sobre todo a una ceguera total sobre las importantes obras, por ejemplo, de Alfred Loisy, Maurice Goguel y Charles Guignebert, entre otros.

• La recuperación de los rasgos históricos de Jesús no es tarea fácil. Las fuentes primarias muestran a veces un grado de tergiversación histórica tal que resulta difícil para la mayoría de los lectores sencillos tornar su mente hacia un Jesús original. Pero no hay lugar para un escepticismo y desánimo extremos, ya que existen posibilidades reales de recuperación gracias al análisis y a la crítica. Aparte de la voluntad positiva de los evan-

gelistas por acomodar la figura del Jesús real a una visión teológica previa, ayudaron a esta tarea moldeadora de las tradiciones las dificultades inherentes a la transmisión oral, por su innata predisposición desfiguradora de lo transmitido. Otros factores negativos fueron la coyuntura histórica de los años 30-70 del siglo I, con sus terribles movimientos revolucionarios en Judea y Galilea, que debieron de condicionar de forma notable la transmisión del magisterio de Jesús y, también, el que este mismo magisterio hubo de resultar alterado en la mente de los discípulos a consecuencia de las experiencias pascuales unidas a las conmociones anímicas producidas por la creencia firme en la resurrección del Maestro. Por último, parece claro que la organización misma de los datos de la tradición se iba haciendo ya desde el principio conforme a intereses ideológicos y teológicos. A pesar de tantos inconvenientes, la reconstrucción es factible aunque no se pueda llegar al dibujo de una semblanza completa de Jesús. Existen, sin embargo, los medios para saber ciertamente *qué no fue Jesús,* y para conocer los rasgos esenciales de su figura y misión.

• El punto de partida para la reconstrucción, admitido por un consenso casi general, es el análisis interno y externo del Evangelio de Marcos con la ayuda de los métodos de investigación usuales. Un instrumento útil para esa reconstrucción es descubrir la tendencia ideológica de este escrito (y del de cada evangelista), pues ya se dieron los pasos desde el siglo XIX para llegar a la convicción de que este escrito —y los demás evangelios— no es el producto de la percepción personal de su autor, sino de tradiciones recibidas, reelaboradas y manipuladas por él según una «agenda teológica» previa.

Una vez descubierto este sesgo, es también útil hacer un inventario de los datos —dichos o hechos de Jesús— que no encajen con esa tendencia, es decir, una relación del material «furtivo», pero tradicional, que de modo inadvertido se ha introducido aquí y allá en las narraciones, la mayoría de las veces sin que el evangelista llegara a comprender todo su alcance. De este modo se cae en la cuenta de que los evangelios, aunque sean literatura de propaganda religiosa, informan o pueden informar de datos históricos —que no han podido eliminarse a pesar de la tendencia o sesgo— si se sabe leerlos convenientemente. Un ejemplo de este método sería el listado de textos que parecen sugerir un cierto «ruido de sables» en los evangelios, que podrían caracterizar el conjunto de la figura de Jesús y de sus discípulos.

Hay que tener también en cuenta, sin embargo, que no deben admitirse solo y exclusivamente los datos sobre Jesús que contradigan al judaísmo normativo de la época o a las creencias de la Iglesia posterior, porque el rígido empleo de esa norma daría una imagen de Jesús unilateral y sesgada,

ya que no permitiría incardinarlo en su época, aunque tales datos fueran indudablemente ciertos. El método sería imperfecto si se rechazara todo el material en el que Jesús aparece compartiendo o divergiendo razonablemente de la fe judía de su tiempo.

• Una vez descubierto el material interesante para una reconstrucción del Jesús histórico, es preciso formular hipótesis o explicaciones objetivas de las rupturas lógicas, de las sorpresas narrativas que derogan la verosimilitud de un relato en concreto, o de las nuevas informaciones que rompen la aparente lógica interna de un relato o del conjunto. Las hipótesis propuestas deben apuntar al intento de aclarar los mecanismos de tergiversación de los posibles datos primigenios. La explicación de un fenómeno histórico solo es tal si se identifican las causas eficientes de ese fenómeno. Hacia este objetivo se orienta todo el trabajo explicativo, ya que el intento es reconstruir con criterios de verosimilitud el relato auténtico o el escenario histórico real sobre el que se sustenta un tema determinado que afecte a la figura de Jesús.

• Si, gracias en parte al «material furtivo» —recogido honestamente por los evangelistas a pesar de que iba en contra de sus intereses teológicos—, se puede reconstruir lo suficiente de la imagen del Jesús de la historia, lo básico al menos con poca posibilidad de error, no parece cierto lo que se afirma comúnmente sobre que «sabemos muy poco, o nada, del Jesús histórico». Sabemos lo suficiente como para enmarcarlo en su tiempo y entenderlo correctamente.

• El análisis metódico de la teología de los seguidores inmediatos de Jesús —comunidad primitiva de Jerusalén— es también un modo de acceder indirectamente al Jesús histórico. El análisis del pensamiento sobre Jesús de sus más inmediatos seguidores reunidos en Jerusalén tras su muerte puede conducir a perspectivas fundamentales, aunque las fuentes sean escasas y a veces oscuras. Estas son fundamentalmente escenas, sumarios, alusiones y detalles de los Hechos, algunas indicaciones de Pablo en sus cartas auténticas y el testimonio de los restos de evangelios judeocristianos, más otra literatura judeocristiana como la *Didaché,* y quizás la literatura pseudoclementina, que también es judeocristiana.

Para reconstruir el pensamiento del Jesús histórico tienen valor metodológico (en una marcha hacia atrás desde el pensamiento de los discípulos hacia el del Maestro), aunque indirecto y referencial, las actitudes e ideas de aquellos que convivieron con Jesús durante mucho tiempo frente, por ejemplo, a las concepciones acerca de Jesús de un discípulo tardío y lejano, Pablo de Tarso, procedente de un ambiente ideológico muy diverso al del Nazareno, y del que algunos dudan de que lo conociese ni siquiera personalmente.

A partir de datos irrefutables del Apóstol, sabemos que la comunidad jerusalemita enseñaba un «evangelio diferente» y presentaba a otro Jesús (Gal 1,6-12). Era radicalmente un evangelio de la circuncisión frente al paulino de la incircuncisión. La proclamación paulina de Jesús chocaba directamente contra la mentalidad de aquel evangelio, puesto que anunciaba —entre otras cosas de no menor importancia— la carencia de valor salvífico de la ley mosaica completa para los paganos creyentes en el Mesías, y hacía del anunciador del reino de Dios un objeto de proclamación en sí: el Nazareno «pasaba de proclamador a proclamado», con lo que cambiaba sustancialmente su naturaleza.

• Sin embargo, parece segura la noción de que el trabajo de redacción que rodea y presenta los dichos y hechos de Jesús, incluso los recogidos o «recordados» previamente en la Fuente Q (no paulina, sino judeocristiana), la tradición sinóptica previa y el material especial de los evangelios de Mateo y Lucas, nos llega luego de manos de evangelistas que pertenecen al círculo ideológico paulino en lo básico al menos, incluidos Mateo y Juan. Ni siquiera tenemos una Fuente Q genuina que no haya sido manipulada por evangelistas cuya mente había sido fecundada por la interpretación paulina de Jesús. Por ello, y por otras razones, no es camino seguro sostener que los temas y aspectos característicos de las distintas tradiciones hayan sido establecidos sin ninguna influencia de la reflexión sobre los acontecimientos pascuales; por tanto, fueron establecidos probablemente antes. Este último punto de vista parece difícilmente sostenible, porque los temas principales de la tradición —Jesús mesías; Jesús hijo de Dios, Hijo del Hombre; el sentido de la muerte de Jesús— dependen de un modo radical de la fe pascual de los discípulos, aunque se expongan en los evangelios como recuerdos de los seguidores durante la misión terrenal de Jesús. Son recuerdos ciertamente, pero recogidos a la luz de la creencia en la resurrección y el estatus divino de quien fue el Maestro, pasados por el filtro de Pablo.

• Es seguro todo el camino que extraiga las consecuencias de que Jesús no fue un cristiano, sino un judío religioso dentro del pluralismo teológico del judaísmo de la época del Segundo Templo. Por tanto, la idea de que el Nazareno se mantuvo siempre fiel al judaísmo.

Concentrándonos ahora en algunos puntos esenciales de la imagen del Jesús de la historia puede sostenerse que:

• Es posible que la autoconciencia de Jesús y la idea de su misión evolucionaran a lo largo de su ministerio público. Pero dado que este fue muy breve, todo lo más un año, a pesar de las tres Pascuas del Evangelio de Juan, no hubo tiempo para demasiados cambios de mentalidad. Hay que descartar una mutación radical de su pensamiento en su última etapa.

Por ejemplo, parece imposible que un Jesús profundamente judío, afecto a su religión, que jamás intentó fundar un culto nuevo, estableciera —aunque fuera solo de modo provisional hasta la llegada del reino de Dios— un culto, la eucaristía, que suponía la práctica eliminación de gran parte de la razón de ser del Templo, actuar como el lugar de propiciación y expiación por los pecados del pueblo. Y sobre todo cuando había intentado purificarlo a riesgo de su vida. Consecuentemente es inseguro que Jesús hubiera asumido las ideas de que fue a Jerusalén para morir voluntariamente; que su muerte fuera salvadora, expiatoria por los pecados no solo de Israel, sino de la humanidad entera; que la cruz inaugurara una alianza, estrictamente nueva, sellada con su sangre.

• Es camino seguro adoptar una postura prudente, en extremo crítica, con los datos ofrecidos por los evangelios canónicos sobre la vida oculta de Jesús. Y con más razón no pueden utilizarse los evangelios apócrifos.

• Es segura la noción de que si Jesús fue un judío galileo, su pensamiento religioso estuvo condicionado por la situación social-religiosa de la Galilea de su tiempo. Por ejemplo, en su espiritualidad un tanto despegada del Templo y en su tratamiento de las normas de pureza ritual considerándolas muy inferiores a la pureza interior.

• Es seguro enmarcar el pensamiento de Jesús en la senda de la doctrina de su mentor y maestro Juan Bautista; igualmente segura es la reconstrucción del verdadero carácter mesiánico de Jesús comparándolo con la figura de Juan e insertándolo dentro de su movimiento; hay en los evangelios indicios suficientes como para afirmar que ambos personajes muestran asombrosas semejanzas como judíos del siglo I y profetas apocalípticos los dos.

Por el contrario, no es seguro exagerar las diferencias entre el Bautista y Jesús, de modo que este aparezca como un *unicum* en la historia de la religión y religiosidad judías, pues el marco fenomenológico de las relaciones entre Juan y su discípulo Jesús no permiten las conclusiones de singularidad de este último.

• No es segura la idea de que el reino de Dios hubiera llegado efectivamente a la tierra de Israel con el ministerio de Jesús, sino que es segura la noción de que el reino de Dios era una entidad esencialmente futura. No deben confundirse los prolegómenos del Reino con su venida real.

• No parece posible que Jesús tuviera en mente una posible idea de la evangelización de los paganos. Jesús fue un estricto nacionalista judío.

• Es inseguro enmarcar el juicio contra Jesús dentro solo de la mentalidad religiosa de las capas superiores de los fariseos, escribas, legistas o de la aristocracia sacerdotal de Israel, e insistir en que su condena y muerte se debieron a motivos de puro carácter religioso, como el cargo de blasfemia, por ejemplo.

• Parece más cierta la vía que interpreta el juicio y condena de Jesús como un acto de estricta política del Imperio romano en la provincia romana de Judea. La actividad religiosa de Jesús y su predicación del reino de Dios, que se iba a instaurar de inmediato en tierras de Israel, no era compatible con el gobierno de Roma. Por ello, la consideración de Jesús como un sedicioso desde el punto de vista del Imperio es correcta y su condena como tal, también. Sin embargo, parece senda perdida reducir la figura de Jesús a un «galileo armado», pues esta visión no da cuenta de su figura global. Incluso la noción de un Jesús que nunca condenó la violencia y que estuvo implicado en algún tipo de resistencia antirromana no supone que su objetivo fuera la expulsión de los romanos por medios guerreros.

• La resurrección no entra dentro de la investigación histórica sobre el Jesús de la historia; no es un invento repetible ni controlable. Pertenece al ámbito de la fe.

Las concepciones sobre Jesús que defiende la investigación independiente han sido ya publicadas en español, en libros o en Internet, con suficiente difusión para quien esté de veras interesado en no ignorarlas; tales ideas pueden ser leídas, discutidas, rebatidas, o confirmadas con argumentos sin necesidad de recurrir a otras lenguas. Como la investigación independiente no se «saca nada de la manga», sino que lo que hace son análisis de los textos del Nuevo Testamento, o del judaísmo de la época dentro del marco general proporcionado por el conocimiento del siglo I de la era común, es evidente que las fuentes cristianas, o exteriores al cristianismo, y otros recursos para investigar la figura de Jesús están a disposición de todos; no hay información privilegiada, sino intelección apropiada o aventurada de las fuentes. Lo mismo ocurre con los descubrimientos arqueológicos, que ayudan mucho para los temas de *realia* que afectan a la comprensión del Nuevo Testamento. Por ejemplo, sobre la debatida cuestión de si existía Nazaret en el siglo I, o si es un puro invento.

II. SUMARIO DE UNA «VIDA DE JESÚS»

Como síntesis de mi pensamiento sobre Jesús me permito ahora presentar un sumario de la vida, pensamiento y figura de Jesús tal como me los imagino condensadamente en el momento actual de mi vida, pendiente aún de poder escribir una obra de mayor magnitud y compleción sobre Jesús de Nazaret.

1. *Orígenes. Nacimiento. Educación. Familia*

No sabemos con seguridad si Jesús nació en Nazaret, ya que el Nuevo Testamento solo lo nombra así, «Jesús de Nazaret», dos veces (Mt 21,11 y Hch 10,38), pero sí parece seguro que no fue en Belén. Por tanto, hemos de contentarnos con decir que Jesús nació en Galilea. No sabemos la fecha de su nacimiento, pero es muy probable que naciese antes del fallecimiento del Herodes el Grande (4 a.e.c.); en torno, pues, al año 5 a.e.c. Nada se sabe del día de su nacimiento; el 25 de diciembre es una fecha convencional, establecida por la Iglesia para hacer coincidir el nacimiento de Jesús con el de Mitra (presuntamente) o el del Sol invicto. Tampoco es posible que Jesús naciera en los momentos del censo de Quirino, pues este se celebró en el 6/7 e.c. (Le 2,2).

No es posible sostener históricamente que Jesús naciera de una madre virgen. Esta afirmación es materia únicamente de fe. Solo puede decirse con seguridad que sus padres se llamaban José y María, de los que apenas nada sabemos. Simplemente que era una familia piadosa y que en ella había otros hermanos y hermanas de Jesús, como afirman sencillamente Mt 12,46; 13,55; Me 3,31-35 y 6,3.

No hay por qué dudar de que el oficio de Jesús y el de José fuera el de carpintero, o maestro de obras en general. Nada se sabe sobre si Jesús fue a la escuela. Es probable, sin embargo, que supiera leer y escribir, pues era básico para su negocio y porque parece bien atestiguado que discutía como rabino con otros letrados sobre temas de las Escrituras. Su lengua materna era sin duda el arameo; es simplemente posible que supiera hebreo por su uso de la Escritura y algo de griego, porque Nazaret estaba rodeado de griegos que podían ser sus clientes.

No sabemos con seguridad si Jesús era soltero, casado o viudo. Es muy posible que su presunta mujer, si la tuvo —no era extraña en Israel la soltería por motivos religiosos, como entre los esenios— no estuviera con él durante su vida pública, y que la tarea de dedicarse exclusivamente a predicar la necesidad del arrepentimiento como preparación para la inmediata venida del reino de Dios le hiciera parecerse en la práctica a un eunuco (Mt 19,12).

Jesús se acercó voluntariamente al Jordán para recibir el bautismo para la remisión de los pecados de manos de Juan Bautista. Es altamente probable que se quedara en su compañía durante un cierto tiempo como discípulo o seguidor —no podemos determinar en qué grado—, y que el marco mental religioso, escatológico y apocalíptico del Bautista moldeara su pensamiento. Ello explica que las primeras frases de su proclamación pública fueran iguales a las de Juan (Mt 3,2.7; 4,17 / Me 1,14-15).

En Me 6,14-15; 8,27-29; Le 1,76 y Jn 1,20), en donde se ve que Jesús era a veces considerado, como Juan, una encarnación de Elías, o el mismo Bautista reencarnado tras su asesinato (Me 6,14-15; 8,27-29). Jesús fundó su propio grupo tomando parte de sus discípulos de los del Bautista (Jn 1,35-37), y es también probable que él mismo o sus discípulos predicaran y bautizaran como el maestro Juan (Jn 4,1-2). La situación histórica fue «Juan Bautista = maestro-mentor/Jesús de Nazaret = discípulo-continuador». La perspectiva cristiana la invirtió en «Juan Bautista-precursor/ Jesús-mesías».

Después de la muerte de Juan Bautista —asesinado por Herodes Antipas por motivos políticos y de orden público, aunque no queda excluida la enemistad personal por las críticas del Bautista a su vida privada (Me 6,17-28)—•, el nuevo grupo de Jesús recorrió la Galilea rural, probablemente hacia el año 28/29 e.c. Jesús centró su predicación en la gente del campo, evitando las grandes aglomeraciones ciudadanas llenas de paganos. Este hecho pudo tener un doble sentido. Primero el que Jesús considerase que era en ese ambiente campesino, y no en las corrompidas ciudades llenas de paganos, en donde habitaban los verdaderos israelitas que conservaban las tradiciones antiguas y el germen de la restauración de todo Israel. En segundo lugar, es posible que Jesús evitara las grandes aglomeraciones porque había allí guarniciones de soldados de Herodes Antipas y abundante policía que podría ir tras sus pasos, pues como seguidor del Bautista, era potencialmente peligroso.

El ministerio público de Jesús, itinerante y que suponía haber abandonado su casa y trabajo, le enajenó al menos al principio la voluntad de su familia, que no creía en él (Jn 7,3-5) y que lo consideraba un excéntrico, fuera de sí (Me 3,20). Por ello Jesús evitó en ocasiones la compañía de sus hermanos (Me 3,31-35; Jn 7,8-10). Más tarde, sin embargo, tras su muerte, se agregarían al grupo de seguidores (Hch 1,14).

Jesús atraía a multitudes con su palabra. Estaba bien dotado para la retórica popular y tenía una brillante imaginación para componer historias y parábolas con las que transmitía su mensaje. Sobre todo su predicación por medio de símiles, comparaciones, frases rotundas y sonoras dotadas de ritmo y, a veces, rima, hacía accesible su pensamiento incluso a los más humildes e incultos. Con este modo de predicar sencillo e imaginativo Jesús era bien entendido y las gentes retenían en su memoria las ideas centrales de sus sermones.

De entre sus oyentes Jesús invitó a algunos a seguirle de un modo absoluto y exclusivo (Me 1,16-20). Y de entre sus discípulos, Jesús escogió a doce, que representaban las doce tribus de Israel (Me 3,16; Mt 19,28). Estas habrían de ser la base del futuro reino de Dios, en el que él y sus dis-

cípulos ocuparían puestos preferentes (Mt 20,23; Le 12,32). Acompañaban a Jesús algunas mujeres (Le 8,2-3), lo cual era excepcional entre los maestros judíos de su tiempo. A juzgar por el Evangelio de Juan, María Magdalena ocupaba un puesto especial entre ellas (Jn 19,25; 20,15).

2. *Mensaje y ética de Jesús*

A. El núcleo de la predicación de Jesús fue desde el principio, como el del Bautista, la inminente venida del reino de Dios y el arrepentimiento para entrar en él cuando viniera. Era preciso mudar radicalmente la vida si esta no se atenía hasta el momento a la ley de Moisés entendida correctamente. La autoridad para proclamar la venida del Reino residía en la conciencia de Jesús de su vocación profética (Me 6,4; Le 13,33-34; 24,19).

Jesús nunca explicitó a sus oyentes qué iba a ser exactamente el reino de Dios, sino que dio por supuesto que todos sabían a qué se refería tal reino; tan solo aclaró algunas de sus características más prominentes en ciertas parábolas. Por ejemplo, el Reino es obra soberana de Dios (Me 4,26); los actos y preocupaciones humanos no tienen influencia en su llegada maravillosa (Me 4,3-8); los criterios para valorar el reino de Dios y su acción no se corresponden con los humanos (Le 16,1-8; 18,9-14], etc.); el Reino significaba la venida de Dios con poder para reinar sobre Israel en el marco de la Alianza, tal como lo habían consignado los profetas (Le 1,69-74); el Reino suponía la liberación político-religiosa del pueblo judío.

• La venida del reino de Dios se realizará en el futuro, aunque inmediato (Me 11,9-10; 15,43; Le 11,2). Esta inminencia era tan cercana que se podrían casi confundir los preludios —el que Satanás estuviera siendo ya derrotado en el presente con los exorcismos de Jesús (Le 11,20)— con la presencia del Reino. Pero, aunque Jesús hiperbólica y retóricamente considerara los prolegómenos del futuro casi como una existencia actual incoada, el Reino como tal aún no había llegado.

El reino de Dios traerá no solo bienes espirituales evidentes como la paz perpetua, la alegría del cumplimiento de la voluntad de Dios, etc., sino también bienes materiales, en cuanto que ese reino tendría lugar en la tierra de Israel (Mt 5,1-10/Lc 6,20-23; Me 10,29-30); por ello, el mejor símbolo del Reino es el banquete (Mt 8,11). El gobierno terrenal de Dios sobre Israel era una concepción aparentemente solo religiosa, pero este anuncio acarreaba consigo enormes consecuencias políticas. Una muy clara era la oposición, al menos implícita pero nítida, al poder extranjero sobre Israel, concretado en los romanos en aquellos tiempos. Esta idea explica la negativa de Jesús a pagar el tributo al césar (Me 11,17), texto oscuro y ambiguo tal como aparece en el Evangelio de Marcos, pero

explicitado por Le 23,2; el que los discípulos de Jesús, y otros seguidores ocasionales (Mt 9,27; 21,9, etc.) consideraran al Nazareno, al menos al final de su vida, «hijo de David» (Me 10,47) y rey de Israel (Le 19,38), tenía notabilísimas consecuencias para la relación con los ocupantes romanos. Jesús mantenía probablemente la idea de que la instauración del Reino sería obra entera de la divinidad con sus legiones de ángeles (Mt 26,53), pero ello no implicaba necesariamente la concepción de un Jesús apolítico, totalmente pacifista, desinteresado en absoluto de la política de Israel y de su suerte material y espiritual bajo la bota romana. Esa idea no se corresponde con lo que entendió Jesús por la instauración del reino de Dios en Israel.

B. Jesús fue también un profeta-proclamador de las verdades centrales de la religión judía. Primaba en él la creencia en un Dios cercano, rey de su pueblo (Mt 5,35) y a la vez padre (Me 14,36), que procuraba la salvación de todos (Le 3,6), incluidos los pecadores (Le 19,9) y paganos (Mt 8,11). Ahora bien, y de acuerdo con la teología de la restauración de Israel manifestada por textos proféticos como Is 49,5; 56,1-8; 60,10-14; 66,18-24, Mi 4 y que no hubo misión a los paganos en la vida de Jesús, estos solo se salvarían si abandonaban su mala vida y aceptaban las consecuencias de la instauración del reino de Dios sobre la tierra. Ha de pensarse en la tradición profética (Is 52,1-2, más 63,1-6 contrastados con Is 56,3-7; 66,18-21 más Za 2,11-12 [14-15]). A la vez, no prestar atención a su mensaje o rechazarlo significaba sobre todo para los judíos la perdición absoluta (Le 10,13).

La ética que predicaba Jesús formaba parte muy importante de su proclama del Reino y contribuye notablemente, por otra parte, a formarse una idea de su imagen. Esta ética es compleja y contiene rasgos peculiares, en los que Jesús insistió especialmente, y generales, es decir, propios del judaísmo de su tiempo. Los *rasgos generales* de la ética de Jesús son los mismos que los preceptos morales que debía observar cualquier judío piadoso de la época, y se centran en la aceptación sin disputa de la soberanía de Dios y en la observancia de la ley dictada por él a Moisés (Me 1,44; Mt 5,17). Como maestro de sabiduría en Israel, Jesús pensaba ante todo que la salvación habría de venir del estricto cumplimiento de la ley divina, la Torá. Dentro de la observancia de la Ley, Jesús buscó la profundidad de su entendimiento (así lo indican las antinomias de Mt 5,27-45), pues ello conformaba su relación con Dios; y parece que no entendió el binomio pureza/impureza como la mayoría de los judíos, sino que procuró ante todo la pureza interna y esencial que sale del corazón (Me 7). En esta línea, la salvación, según Jesús, fue convertirse, volverse a Dios, de modo que el ser humano estuviera totalmente abierto y

dispuesto para aceptar la venida del reino de Dios sobre la tierra con un desprendimiento absoluto de los bienes (Mt 13,44 y 19,41) e incluso de la familia (Mt 8,22). No le interesó tanto a Jesús la santificación personal por medio de la pureza ritual o por la oración en el Templo o en la sinagoga, sino por una entrega al reino de Dios y al prójimo siguiendo el modelo del Padre celestial bondadoso y misericordioso que «hace caer la lluvia sobre justos y pecadores» («imitación de Dios»: Mt 5,45). Al menos según Mt 25, a la hora del juicio final (último paso de la salvación) Dios habría de valorar mucho más el amor al prójimo, la entrega generosa a él, el respeto hacia los demás y el abstenerse de juzgar al prójimo, que el cumplimiento escrupuloso y angustiado de la normativa humana derivada de la Ley, por ejemplo, sobre el precepto del sábado (Me 2,25-27).

En Jesús es notable la insistencia en la necesidad de que el ser humano se guíe en todo momento por la voluntad divina, que se manifiesta —aparte de los preceptos de la Ley— en una comunicación con la divinidad por medio de la oración (Mt 6,9; 14,23). El precepto fundamental es el mandamiento del amor, Mt 22,37. Jesús radicaliza el precepto del amor al prójimo proclamando la necesidad de amar a los enemigos (Mt 5,38-48) y a los despreciados por el orden social vigente. Para Jesús, los «enemigos» no eran los adversarios personales, sino en especial los que se oponían frontalmente al futuro reino de Dios (fariseos y escribas, según los evangelios). También manda amar a estos pero no en cuanto enemigos de Dios, sino como individuos que potencialmente podían convertirse para entrar a formar parte del Reino. Pero si no se convertían o seguían mostrando mala voluntad, Jesús era muy duro con ellos. No fue él precisamente un modelo de contención, paciencia y amor con los enemigos del Reino. Así lo muestran sus furiosas diatribas contra fariseos, saduceos y escribas (Mt 23); en Mt 12,34 afirma que son «raza de víboras...» y en el v. 39 los llama «generación malvada y adúltera». Estos pasajes no pintan a un «Jesús manso y humilde de corazón» (Mt 11,29), sino a un personaje de recio temperamento que no dudaba en expresar con palabras fuertes su desamor a todos los que se opusieran a su proclama de la venida del reino de Dios.

La ética particular y específica proclamada por Jesús era «interina», una moral de preparación para los momentos inmediatamente anteriores a la venida del reino de Dios. Esta ética tenía unas recomendaciones que no podían aplicarse a una sociedad humana normal. En primer lugar, despreciaba casi indiscriminadamente la riqueza material: Le 16,19-31; 18,22-25 / Mt 19,21; 6,34). En segundo, no exaltaba precisamente el valor del trabajo como creatividad necesaria en este mundo (Le 12,22). En tercero, mostraba poco o nulo aprecio por los vínculos familiares

(Me 3,31-35; Le 9,60). Era esta, pues, una ética radical de seguimiento a Jesús para dedicarse a proclamar en los momentos finales la venida del Reino y ser digno de entrar en él.

3. *Religiosidad de Jesús*

A. *El Dios de Jesús*

1. Jesús tuvo una imagen de Dios evolucionada respecto al judaismo de su época, eliminando aspectos antropomorfos.

2. Jesús designó a Dios sin salirse de las costumbres usuales de su tiempo: lo llama «Poder» (Mt 26,64), el «Gran Rey» (Mt 5,35), «Altísimo» (Le 6,35), «Cielo» (Mt 16,1). Al igual que otros personajes de su época y para observar estrictamente el segundo mandamiento, Jesús utiliza la perífrasis para nombrar a Dios: «El Creador» (Mt 19,4) «el que habita en el Templo» (Mt 23,21), el que se sienta en el trono», etcétera.

3. Jesús exaltó la profunda alteridad de Dios, que es otra cosa totalmente distinta del mundo y del hombre.

4. Dios es ante todo Padre, consideración que no era en absoluto extraña en la Biblia hebrea. El empleo del vocablo arameo *'Abbá* (Me 14,36) para invocar a Dios —que significa tanto «el Padre», como «Padre mío», en vocativo, o «mi padre»— es raro, aunque hay algún testimonio de su uso en el judaísmo de su tiempo.

5. Las actitudes respecto a Dios que Jesús practicó y exigió del hombre fueron principalmente dos: la fe y la oración continua.

B. *La religión de Jesús*

1. El marco mental de Jesús era el de las esperanzas escatológicas de la mayor parte del judaísmo contemporáneo: el final de la historia de Israel estaba a punto de llegar; Israel se había descarriado como pueblo y estaba en grave peligro de que sobre él cayera la ira de Dios en un juicio terrible; el único modo de evitarlo era provocar un cambio fundamental en la mente y en el corazón: había que convertirse a la Ley y prepararse para la venida del reinado o gobierno de Dios.

2. Jesús fue un judío practicante; se atuvo sin discutirlas a las principales prácticas religiosas de su nación, y frecuentaba habitualmente los centros de culto y de enseñanza del judaísmo de su entorno: predicó continuamente en las sinagogas; respetó y visitó el Templo en las fiestas anuales.

3. Jesús se mostró como piadoso judío al utilizar los libros sagrados como instrumento y medio de su predicación: en ella encontramos prácticamente todas las formas didácticas de la Escritura que practicaba el judaísmo antiguo.

4. Como judío estricto de su época, puede afirmarse que era —desde el punto de vista de hoy— un estricto nacionalista. El episodio de la sirofenicia lo demuestra (Me 7,24-29) junto con la ausencia de cualquier misión a los paganos (Mt 10,5, incluso a los samaritanos, según Mt 10,6, texto dudoso).

5. Jesús no quebrantó la ley mosaica y afirmó con rotundidad su validez como único medio de salvación (Mt 5,17-18 y Le 16,17). Los resúmenes de la Ley que hizo Jesús («Compórtate con los demás como querrías que ellos hicieran contigo»: Mt 7,12 y Le 6,31) o «Amor a Dios y al prójimo como resumen de la Ley y los Profetas» (Me 12,29-31/Mt 22,37-40/ Le 10,26-28) son exactamente los mismos que los de la mejor tradición de los rabinos.

Sin embargo, se ha afirmado que Jesús quebrantó explícitamente la Ley anunciando su derogación. Los puntos discutidos son los siguientes:

5.1. Las curaciones en sábado. Curar no era todavía estrictamente ningún trabajo en su época; pero la costumbre era, si intervenía alguna acción manual en la curación y el caso no era grave, posponer la curación después de un sábado. Con sus sanaciones en este día Jesús hizo algo típicamente rabínico: escoger entre dos mandamientos en conflicto y guardar aquel que le parece más importante: entre la necesidad de salvar la vida y la obligación de guardar el sábado se eligió el primero (Me 2,23-26).

5.2. Normas concernientes a los alimentos. Jesús comía con pecadores con la intención de animarles a la conversión y a prepararse, también ellos, para la venida del Reino, pero nunca aparece acusado de ingerir alimentos impuros o prohibidos. La afirmación de Me 7,19 de que Jesús «declaró puros todos los alimentos» es un claro comentario del evangelista; al igual que la letra de la norma de Me 7,19-20 («Lo que sale de la boca es lo que hace verdaderamente impuro al hombre»), aunque podría entenderse en su núcleo como doctrina farisea. Hay que esperar hasta el cristianismo que subyace a los Hechos para encontrar una norma clara sobre la pureza en sí de todos los alimentos (10,10-15).

5.3. El divorcio. Era este un tema también muy discutido en la época. Jesús simplemente se alineó con los fariseos más rigoristas del momento, y con los esenios (Me 10,2-12), al prescribir que al marido solo se le permite el divorcio si la mujer es adúltera (Mt 19,9).

5.4. Las denominadas «antítesis» de Mt 5,20-48 dan la impresión de derogar el valor de la Ley, pero no es así. Las antítesis van justamente en el mismo sentido de radicalizarla, de ahondar en el espíritu auténtico de ella.

5.5. Jesús nunca cuestionó la identidad judía de la circuncisión.

4. *Personalidad de Jesús*

La personalidad de Jesús fue compleja, como ocurre con todos los grandes seres humanos. Jesús fue un «piadoso» con rasgos que pueden acercarlo a los fariseos, un maestro carismático, taumaturgo o hacedor de milagros, un apocalíptico, un profeta proclamador y mensajero de la venida del reino de Dios, y mesías rey al menos al final de su vida, pero sin duda en el que tendría un papel decisivo.

Jesús afín a los fariseos

Jesús disputó durante su ministerio público con escribas y fariseos. Pero no fue un adversario acérrimo de este último grupo. Jesús fue escuchado atentamente por los fariseos, cosa que no habrían hecho si no fuera alguien afín a ellos; fue invitado a comer en repetidas ocasiones por fariseos (por ejemplo, Le 7,36), y procuraron evitar su muerte (13,31). Durante la pasión no aparecen como sus acusadores. Las creencias de Jesús en general, que lo oponían a los saduceos (Me 12,18-28); su modo de razonar y entender la ley mosaica, es decir, su manera de interpretarla; su modo de enseñar al pueblo con ejemplos y parábolas se corresponde muy exactamente con las de un fariseo típico, y en algunos casos, como en la cuestión del divorcio (Me 10,2-12) y la prohibición de los juramentos (Mt 5,34) parece mostrarse fariseo más bien radical. De todas sus interpretaciones legales pueden aducirse paralelos de rabinos en las dos versiones, en la Misná y el Talmud. En época de Jesús, y más tarde también, los fariseos disputaban reciamente entre sí sobre el contenido y alcance de la Ley sin que por eso los disentientes fueran sentidos como «herejes», excluidos de la religiosidad farisea. La presentación antifarisea de Jesús por parte de los evangelistas es explicable como un motivo apologético judeocristiano, esgrimido en las disputas con los fariseos de épocas posteriores.

Jesús taumaturgo: sanador y exorcista

Jesús fue históricamente un sanador y un exorcista. Las gentes admitían que hacía obras no explicables según poderes humanos usuales, e incluso sus enemigos lo admitían, aunque atribuyeran sus poderes al diablo (Mt 12,24). Sin embargo, la veracidad histórica de milagros contra las leyes de la naturaleza, como la tempestad calmada (Me 8,24), la multiplicación de panes y peces (Me 6,26-44), resurrecciones (Le 7,11-16; Jn 11,1-45) o caminar sobre las aguas (Mt 14,28), es más que dudosa; son más bien expansiones legendarias de la Iglesia primitiva.

¿Jesús esenio?

A pesar de algunas similitudes del pensamiento de Jesús con la teología y las ideas escatológico-apocalípticas de los esenios, las diferencias entre el modo de vida de Jesús y la ideología esenia son innegables y hacen muy poco probable la pertenencia estricta de Jesús a la secta. Su estilo de vida de contacto con pecadores y gente ritualmente impura, y su predicación a todo el pueblo; su predicación a los pecadores y prostitutas intentando ganarlos para el reino de Dios...; la falta de un cumplimiento minucioso y detallista de ciertos pequeños preceptos, sobre todo rituales; la omisión del ayuno en ciertos días, el entorno de mujeres que le seguían, su concepción de la celebración anticipada del reino de Dios por medio de los banquetes con sus discípulos hace que sea muy difícil considerar a Jesús un esenio, y más en concreto un qumranita.

5. *La autoconciencia de Jesús. ¿Cómo se vio Jesús a sí mismo?*

Jesús debía de tener un concepto muy elevado de sí mismo, como indican Mt 12,31.41-42 (Jesús superior a Jonás o a Salomón), las antítesis del Sermón de la Montaña (Mt 5,21-48), o los dichos de seguimiento (Mt 8,21). Aunque el título preferido por Jesús para designarse a sí mismo fuera el de profeta, hay otros títulos que aparecen en los evangelios.

Hijo de Dios

En la Biblia todo el pueblo israelita es hijo de Dios, aunque los profetas, los sumos sacerdotes y los reyes, quienes naturalmente eran meros seres humanos, eran considerados hijos especiales. La autoconciencia como profeta incluía a Jesús dentro de esa categoría. Pero a Jesús no se le pasó jamás por la cabeza considerarse divino en modo alguno. En el Nuevo Testamento son solo siete los textos que afirman con claridad que Jesús es Dios: Jn 1,1; 1,18; 20,28; Rm 9,5 (dudoso); Tt 2,13; Hb 1,8 y 2 Pe 1,1. Pero en ninguno de estos aparece Jesús hablando directamente de sí mismo y de su naturaleza divina. Aparte del Evangelio de Juan (Prólogo y 20,28), el título de «Hijo de Dios» con pleno significado solo aparece en Le 10,22 e indirectamente en la parábola de los viñadores (Me 12,9-12). Pero estos dos pasajes son secundarios. Marcos afirma que Jesús no posee una sabiduría divina: acerca de lo que va a ocurrir el último día nadie sabe nada, ni siquiera el Hijo (Jesús), sino solo el Padre: Me 13,32; que no se veía a sí mismo como el «absolutamente bueno», pues solo Dios lo era (Me 10,18); que era Dios, no él, quien distribuiría los lugares preferentes en el futuro reino divino (Me 10,40).

El Hijo del Hombre

Que Jesús empleó esta enigmática frase (en arameo *bar nashá,* sin artículo) para autodenominarse, para aludir modestamente a sí mismo (una suerte de «yo» perifrástico, disfrazado) aparece atestiguado múltiplemente en los evangelios (Me 2,28; 3,28; 8,20) y era un uso de la lengua ara- mea de su época, aunque no frecuente. Pero otros dichos que hablan de la pasión del «Hijo del Hombre» seguida de su resurrección —por ejemplo, Me 8,31; 9,31; 10,33— son secundarios, profecías *ex eventu,* compuestas por profetas primitivos cristianos. Otros finalmente se refieren a la parusía o «segunda» venida del «hijo del hombre» como *juez* de vivos y muertos. Así, por ejemplo, Me 8,38. Estos dichos son interpretables como una referencia de Jesús a un personaje celeste —que actúa como su intermediario en los momentos trascendentales del juicio— que no es él mismo, ya que en toda la tradición sinóptica no se contiene palabra alguna de Jesús en la que él afirme que habría de retornar en un futuro próximo.

La fórmula «Hijo del Hombre» no era probablemente ningún título mesiánico o apocalíptico en el judaismo popular de tiempos de Jesús: las gentes al oírla no pensaban de inmediato en la imagen de un juez de los momentos finales, o en un mesías especial. Su aparición como figura apocalíptica en el *Libro de 1 Henoc* (70-71), en el *Libro IV de Esdras* (13) —por parte judía— y en los evangelios parece haber sido una creación teológica de la segunda mitad, inspirada, sin duda, en el libro de Daniel (7jl 1-13), independiente y casi simultánea por parte de judíos y judeocristianos, que disputaban entre sí qué figura humana habría de ser el ayudante de Dios (mesías) en el juicio que se avecinaba.

Jesús, mesías de Israel

Al menos al final de su vida Jesús se presentó a sí mismo como mesías. La falta de alusiones claras al mesianismo de Jesús al comienzo de su vida pública hace probable que al principio de su misión Jesús se manifestara ante todo como profeta y no como mesías, ya por prudencia, o porque aún no había perfilado del todo su misión. Sin embargo, la entrada triunfante en Jerusalén como rey mesiánico (Me 11,1-10; Mt 21,1-9; Le 19,28-40), así como el motivo de su condena a muerte por los romanos (crucificado como rey o aspirante al trono de Israel: *titulus crucis:* Me 15,18.32; Jn 19,21), son prueba de que al final de su vida, Jesús sí tuvo esta pretensión mesiánica (Le 19,38; 23,2.37). Igualmente otros episodios apuntan hacia esa conciencia mesiánica en Jesús: el de la denominada «purifica

ción» del Templo (Me 11,15-19); el interrogatorio ante Caifás, recogido por Me 14,55.

No queda claro en los evangelios qué tipo o clase de mesías representaba Jesús. Según sus discípulos, era un mesías muy judío y normal en la época (Me 8,27-30; 10,28-31.35-45; Le 22,28-30; 24,21; Hch 1,6). Según el material redaccional de los evangelios, un mesías novedoso en la historia de la religión israelita: un siervo de Dios sufridor y doliente (como el de Is 53); un Hijo del Hombre que debía padecer mucho y ser reprobado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas del pueblo (Me 8,31; 9,31; 10,33); un mesías fracasado en su misión terrena, condenado a muerte por los hombres injustamente pero con el permiso divino: un mesías que había de resucitar a los tres días; hijo real y amado de Dios, que no quería ser reconocido como tal hasta su resurrección (el «secreto mesiánico» de Me 9,9), que no fue de hecho reconocido por sus discípulos, quienes eran incapaces de captar la necesidad salvífica de la crucifixión (cf. Me 9,32); un mesías, cuya muerte expiatoria habría de salvar al mundo de sus pecados (Me 10,45; Jn 1,29-30; Rm 5,8; 2 Cor 5,14-15). Estas dos concepciones del mesianismo de Jesús son contradictorias y no pueden ser simultáneamente verdaderas.

Pero si Jesús fue visto y reconocido como mesías tanto por sus discípulos como por las turbas, es lógico suponer que su mesianismo se acomodara al que era usual en su Israel natal del siglo I (Le 19,40). No es sensato pensar que Jesús se dejara proclamar mesías en la capital del país, que la plebe lo aclamara como tal, y que sus discípulos esperaran que fuese él el que iba a librar a Israel (Le 24,21) a la vez que lo hacía en un sentido totalmente distinto al de su época. No es lógico pensar que Jesús ocultara su mesianismo —secreto mesiánico— y que luego permitiera que sus seguidores estuvieran en un error tan craso acerca de cómo era el mesianismo de aquel que aclamaban como tal. Esa imagen de Jesús no es posible históricamente.

6. *Jesús, ¿fundador de un culto nuevo? Última cena, eucaristía, Iglesia*

Aunque los evangelios sinópticos (Me 14,22-25; Mt 26,26-29; Le 22,14.21-23) y Pablo (1 Cor 11,23-25) presentan a Jesús como el fundador de un nuevo culto, la eucaristía, que habría de sustituir de inmediato el culto sacrificial del Templo de Jerusalén, hay motivos para albergar serias dudas sobre la rectitud histórica de esta tradición. El primero es que la tradición subyacente a los evangelios no apunta hacia una cena pascual —no aparecen en el relato los elementos típicos de ella—, sino

de despedida, teñida del temor de Jesús a una posible muerte. El segundo porque tanto los Hechos de los Apóstoles, como el Evangelio de Juan y la *Didaché* nada saben de la institución de una eucaristía al estilo paulino-marcano. Tercero, porque siendo Marcos el más paulino de los evangelios (según opinan la mayoría de los estudiosos; otros creen que es Lucas) y con un relato de una institución sorprendentemente parecido al de Pablo, sea a la vez totalmente independiente de él, cuando otros documentos primitivos ignoran tal institución. Cuarto: porque no había motivos en Jesús para fundar culto nuevo alguno; la «purificación del Templo» no significaba para Jesús que aquel estuviera tan corrompido como para que fuera preciso fundar una institución nueva, aunque provisoria hasta la venida del Reino, para la expiación de los pecados. La purificación del Templo, por el contrario, suponía que Jesús estaba convencido de la validez de la institución tal como existía, por más que su funcionamiento fuera deficiente. El episodio de la curación del leproso, al que Jesús ordena presentarse al sacerdote y cumplir con los sacrificios prescritos (Mt 8,4) prueba la piedad de Jesús hacia el Templo. Y, como último motivo, sexto, en la «entrada triunfal» Jesús aparece como mesías rey de Israel y acepta las aclamaciones del pueblo sin corregirlas (Le 19,40: «Os digo que si estos callan gritarán las piedras»). No parece sensato postular que el Domingo de Ramos Jesús se presente ante las masas como el rey de Israel y el jueves instaure un culto nuevo que deja sin validez todo el culto expiatorio de la institución más importante del judaismo, el Templo.

La interpretación global de los relatos marcano *y* paulino lleva a aceptar como histórico que Jesús celebró realmente un último banquete, escatológico, de despedida, antes de morir, con sus discípulos porque intuía que su enfrentamiento con las autoridades iba a acabar mal. La comunidad primitiva, ya desaparecido Jesús, celebraba una repetición de ese banquete en recuerdo general de los que compartió Jesús durante su vida y en especial de su «última cena». Este hecho explica cómo aparece la «cena» en un documento muy antiguo del cristianismo, la *Didaché,* y la «fracción del pan» —símbolo de una comida— en los Hechos (ágape entre cristianos, pero no sacramental, por ejemplo, en 2,42) sin alusión ninguna a una eucaristía que celebrara una muerte vicaria de Jesús como el cordero pascual en pro de toda la humanidad, y explica también que la institución de la eucaristía tenga un origen no jesuánico.

Consecuentemente, lo más probable es que la interpretación de las palabras de Jesús como un rito propiamente tal, en el que de alguna manera se conmemora y se repite la muerte vicaria de Jesús por toda la humanidad, sea el producto de una revelación personal de Jesús a Pablo

(1 Cor 11,23). Muy de acuerdo con el conjunto de su teología sobre el valor de la muerte de Jesús, Pablo interpreta la última cena como institución de un acto cultual conmemorativo («Haced esto en memoria mía»; 1 Cor 11,24) de ese sacrificio salvador. Los evangelistas sinópticos, todos posteriores al Apóstol, recogen la tradición de Pablo o de las iglesias paulinas, y transmiten la celebración de la eucaristía fundamentalmente como la entiende el Apóstol.

¿Fundó Jesús una Iglesia?

Según Mt 16,13-20 («Tú eres Pedro...»), Jesús funda una institución para durar en este mundo. Pero, en primer lugar, tal escena no aparece en ninguno de los otros tres evangelios, y ni siquiera encontramos en ellos la palabra «iglesia». Aparte de la inverosimilitud histórica de que un profeta apocalíptico, totalmente convencido de un fin del mundo inmediato, organice una institución para durar, es también la falta de múltiple atestiguación lo que hace dudar de la historicidad del episodio mateano. En segundo lugar, resulta también sorprendente que en textos tardíos del Nuevo Testamento como Tito, 2 Timoteo, 1 y 2 Pedro, 1 y 2 Juan y Judas no haya mención ninguna a la realidad de una Iglesia fundada por Jesús. Tercero: los textos de apoyo citados para apuntalar la escena de Mateo (Jn 10,16; Hch 1,8; Mt 28,19) son altamente sospechosos históricamente; muy probablemente no proceden de la boca misma de Jesús.

Es, pues, muy posible que Mt 16,16-18 no sea un episodio auténtico y verdadero, desarrollado en la vida real del Jesús de la historia, sino una narración que se fue formando en el seno de la comunidad judeocristiana primitiva palestinense, basada sin duda en una auténtica confesión de Pedro del mesianismo judío de Jesús, pero luego ampliada con la fundación de la Iglesia, y que más tarde algún profeta de esa misma comunidad, hablando en la persona del Cristo resucitado, puso en boca del Jesús histórico.

7. *Juicio, condena y muerte de Jesús*

La muerte en cruz de Jesús, un suplicio romano, supone que este fue condenado a la pena capital agravada por los romanos como sedicioso contra el Imperio. Ninguna acusación religiosa contra Jesús podía prosperar dentro del judaísmo, porque Jesús jamás se consideró Hijo de Dios real, no blasfemó contra él y su proclamación como mesías no era delito alguno. Partiendo de ese hecho se puede considerar que las autoridades judías solo pudieron contribuir indirectamente al final de Jesús por te-

mores de orden público y por motivos económicos, ya que Jesús había puesto en duda y desestabilizado el funcionamiento normal del Templo. Por ello, se debe suponer que el prendimiento del Nazareno fue obra de los romanos (Jn 18,3.12) y solo con ayuda judía. Igualmente el juicio ante el sanedrín, sobre todo el nocturno (Me 14,53), es muy sospechoso históricamente. Más verosímil es la reunión del sanedrín descrita en Jn 11,47-50, donde Caifás y los sanedritas temen graves desórdenes públicos por la predicación de Jesús —al igual que ocurrió con la de Juan Bautista— que podrían provocar una intervención romana con derramamiento de sangre. Este era el peligro real que representaba Jesús (Me 14,2).

A esta luz hay que entender las dos hipótesis básicas que explican el juicio y condena a muerte de Jesús. La tradicional consiste básicamente en eliminar toda culpabilidad de Roma en esta muerte y achacarla a puros problemas internos dentro del judaísmo: los príncipes de los judíos movidos por la envidia y por un antagonismo ya antiguo hacia Jesús, fundado en un celo mal entendido por la ley de Moisés, condenaron a Jesús como transgresor de ciertas normas sagradas, el sábado, entre otras, por blasfemo al haberse proclamado hijo real de Dios y haber atentado contra el Templo. Los romanos fueron meros ejecutores, contra su voluntad, de una pena máxima debida a motivos puramente religiosos.

La explicación histórico-crítica entiende que Jesús fue condenado a muerte por los romanos como pretendiente mesiánico, como autoproclamado rey de Israel, como individuo políticamente peligroso en cuanto que, al declararse públicamente mesías y rey, podría provocar de inmediato un motín contra las fuerzas de ocupación romanas. Es posible incluso que quizá se produjera de hecho tal motín, o al menos un conato, tras la entrada triunfal en Jerusalén (Me 15,7).

La segunda hipótesis parece más plausible, y es probablemente la verdadera. Judas limitó su función a señalar cuál era el escondite secreto del pretendiente a rey mesiánico, para evitar un tumulto popular al prenderlo. El mesianismo de Jesús por muy de intención religiosa que fuera, o por muy desmilitarizado que se presentara —es prácticamente cierto que carecía de cualquier atisbo de ejército regular—-, tenía notables implicaciones políticas y revolucionarias, aunque fuera de modo indirecto. El establecimiento del reino de Dios suponía la inmediata expulsión de los romanos y una nueva constitución política de Israel. Por ello había que eliminarlo. Lucas ofrece una pista certera cuando nos presenta a los colaboracionistas judíos acusando ante los romanos a Jesús así: «Hemos encontrado a este alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al césar y diciendo que él es el Mesías, rey» (23,2). Y los

discípulos de Emaús pensaban: «Nosotros esperábamos que sería él, Jesús, el que iba a librar a Israel» (24,21; también en Hch 1,6). En concreto es posible que la susodicha negativa a pagar el tributo al Imperio pudiera haber proporcionado a Pilato el soporte jurídico para la condena de Jesús a la cruz (Me 12,13-17). Es posible también que los primeros factores desencadenantes, las última gotas que comenzaron a colmar la copa de la ira tanto de los romanos como de sus colaboradores ocasionales, las autoridades judías, fueran la entrada triunfal en Jerusalén, que pudo muy bien ser interpretada como un golpe de mano, aunque semiimprovisada y sin ejército efectivo, para suscitar el levantamiento de la población de la capital contra sus gobernantes en pro del nuevo reino de Dios, y, segundo, el episodio de la «purificación» del Templo (Me 11,15-19 par.; Jn 2,14-16). La acción simbólica de la expulsión de los mercaderes y cambistas iba unida a la predicción de Jesús de que Dios iba a crear un templo nuevo que cumpliera estrictamente su misión espiritual. Jesús hizo lo que no debía —enfrentarse a todas las autoridades— cuando no debía —es decir, en medio de la Pascua, en una Jerusalén llena de peregrinos exaltados— y donde no debía, en el centro más frecuentado de la ciudad, el Templo. Jesús era ya un peligro real.

Jesús fue juzgado por Poncio Pilato, prefecto de Judea, en una *cognitio extra ordinem,* y condenado al patíbulo de inmediato. No hay medio alguno de refrendar como histórico el episodio de Barrabás, ya que no existía tal costumbre en todo el mundo romano, la cual habría sido totalmente lesiva para el Imperio. Las burlas de los soldados a la proclamación por parte de Jesús de sus pretensiones regias son verosímiles históricamente. La crucifixión fue colectiva: Jesús no fue crucificado solo, sino probablemente en medio, como personaje más importante, de otros dos revolucionarios antirromanos, quizás dos discípulos suyos. Las autoridades romanas debieron de considerar la acción de Jesús como menos peligrosa que otras acaecidas en el Israel de la época, pues se limitaron a acabar con el cabecilla y otros dos, dejando libre la huida de sus otros discípulos, que no fueron perseguidos.

Hay dos versiones en el Nuevo Testamento del enterramiento de Jesús. La primera, evangélica, supone el descenso de la cruz por obra privada de José de Arimatea (más Nicodemo en el Evangelio de Juan); Jesús es depositado en un sepulcro nuevo, tallado en la roca; diversas mujeres presencian el descendimiento. La segunda, de Hch 13,27-29, supone que fueron las autoridades judías, por medio de sus adláteres, las que ordenaron el descendimiento de los tres cadáveres, y que fueran depositados en una tumba común para malhechores. Basándose en el criterio de dificultad, esta última hipótesis es con mucho la más verosímil. Es probable

que no pudiera encontrarse el cadáver de Jesús. Este hecho explica mucho mejor la generación de relatos sobre la resurrección y las apariciones.

La resurrección de Jesús es un acontecimiento de un carácter tan marcadamente sobrenatural y tan por encima de las leyes de la naturaleza que no pertenece al ámbito de la historia, sino al de la fe. El historiador no puede ni afirmarlo ni negarlo. Sin embargo, sí puede poner de relieve que los textos del Nuevo Testamento que dan cuenta de este acontecimiento tan profundamente importante en la fe cristiana (sin la creencia en la resurrección de Jesús es imposible explicar el nacimiento del cristianismo) están llenos de ambigüedades e inconsistencias. La interpretación de estas discordancias se presta a una clara ambivalencia. Mientras que para los creyentes la diversidad es debida a tradiciones diferentes, conservadas por grupos de cristianos que representan solo aspectos diversos de un mismo y único hecho histórico, para los escépticos es una prueba de la inconsistencia de la tradición en un punto importantísimo y crucial para la fe. Esta inconsistencia hace imposible considerar como algo histórico desde el mero punto de vista de la crítica literaria el hecho de la resurrección.

No parece posible estimar a Jesús de Nazaret como el verdadero fundador del cristianismo, ya que su profunda fe y religiosidad judías no se lo permitían, y porque no consta en los documentos —salvo los relatos de la fundación de la Iglesia y la última cena, considerados no históricos por la crítica— que Jesús expresara el menor deseo de establecer una religión nueva. Jesús de Nazaret es sin duda el fundamento del cristianismo pero no su verdadero fundador.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

NUEVO TESTAMENTO

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE DE OBRAS ANÓNIMAS Y AUTORES ANTIGUOS

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

¿Es verdad que Jesús nunca existió como muchos afirman? Y si se acepta su historicidad, ¿cómo sabemos qué fue lo que dijo o hizo verdaderamente? ¿Hay sistemas o métodos para averiguar qué es histórico y qué no en lo que se cuenta de Jesús? ¿Qué valor tienen en general textos, los evangelios, que se nos han transmitido sobre él desde tiempos remotos? O también, ¿cómo se puede obtener algo que se acerque a la verdad de tanto como se ha escrito sobre Jesús, en especial desde la época de la Ilustración? Y por fin, ¿por qué los estudiosos en general parecen rechazar arbitrariamente unos pasajes de los evangelios como «falsos» y aceptan otros como «verdaderos»?

Todas estas son preguntas reales, formuladas al autor directa y personalmente, que surgen de forma espontánea en cualquiera que se interesa por Jesús. A lo largo del libro el lector percibirá cómo utilizando científicamente los métodos que se describen en él, y observando los ejemplos ilustrativos, es posible aproximarse históricamente a la figura de Jesús de Nazaret.

Este libro sirve además de ayuda e introducción al estudio concreto de los evangelios, de modo que se consiga tener una noción suficientemente clara de su valor literario e histórico y de las razones de ello. Está compuesto desde el punto de vista estrictamente histórico y de la crítica literaria, sin estar supeditado a ninguna confesión religiosa, pero igualmente sin practicar mili- tancia ideológica alguna. Es una presentación sencilla, en lo posible, ordenada y (casi) completa de los métodos utilizados por la ciencia histórica para aproximarse a las primeras fuentes sobre Jesús.

Ilustración de cubierta-. Mosaico paleocristiano *(ca.* siglo iv).

Antonio Piñero

Es licenciado en Filosofía Pura, Filología Clásica, Filología Bíblica Trilingüe. Ha editado *Apócrifos del Antiguo Testamento* (6 vols.); *Hechos apócrifos de los apóstoles* (3 vols.); *Todos los Evangelios* (en un volumen, 2009); *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* (Trotta, vol. 1,^{5}2018; vol. II, ^{5}2016; vol. III, ^{3}2016); *Orígenes del cristianismo* (1992) *y Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* (1993), los dos últimos reeditados en 2018. Es autor de numerosos artículos científicos en revistas nacionales y extranjeras, así como de más de cincuenta capítulos en libros editados por otros.

Entre sus libros destacan: *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (1995); *Biblia y Helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo* (2006), ambos reeditados en 2018; *Año Uno, Israel y su mundo cuando nació Jesús* (2007); *Cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos, heréticos y heterodoxos?* (2008); *Jesús de Nazaret, el hombre de las cien caras* (2012); *Ciudadano Jesús. Respuestas a todas las preguntas* (2012) y, en esta misma Editorial, *Guía para entender el Nuevo Testamento* (^{5}2016); *Jesús y las mujeres* (2014), y *Guía para entender a Pablo* (2015). En la actualidad prepara una edición de los libros del Nuevo Testamento desde el punto de vista de la historia y de la crítica literaria.